مركز دراسات الوحدة العربية

الاغتراب في الثقافة العربية

متاهات الإنسان بين الحلم والواقع

الدكتور حليم بركات

الاغتراب في الثقافة العربية

متاهات الإنسان بين الحلم والواقع

مركز دراسات الوحدة العربية

الاغتراب في الثقافة العربية

متاهات الإنسان بين الحلم والواقع

الدكتور حليم بركات

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بركات، حليم

الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع/ حليم بركات.

٢٢٦ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٣-٢٢٦.

ISBN 9953-82-090-2

١. الثقافة العربية. ٢. الاغتراب. أ. العنوان.

306.4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦

المحتويـــــــات

خلاصـــة تنفيذيـــة ٧

الفصل الأول : أهداف البحث وأبعاده ٢٣

الفصل الثاني : معاني الاغتراب ونظرياته ٣٣

الفصل الثالث : إعادة تحديد مفهوم الاغتراب في ضوء التجارب العربية :
عملية لا مجموعة من المعاني المتباينة ٥٥

الفصل الرابع : مصادر الاغتراب وتنويعاته في الحياة العربية ٦٥

الفصل الخامس : نتائج الاغتراب السلوكية : الانسحاب، أو الرضوخ،
أو التمرّد، أو الثورة ٧٩

الفصل السادس : الاغتراب السياسي ٨٩

الفصل السابع : الاغتراب في العائلة ١١٣

الفصل الثامن : الاغتراب من الدين وفيه ١٢٣

الفصل التاسع : تطبيقات في تجارب الاغتراب ١٤٣

أولاً : رواية الغربة والمنفى ١٤٥

ثانياً : رواية غربة الذات بين المدينة المحاصرة
والمدينة الملونة ١٥٦

ثالثاً : رواية الخضوع ١٦٤
رابعاً : رواية اللاامواجهة ١٧٥
خامساً : رواية المجابهة والتمرد الفردي ١٧٨
سادساً : رواية التغيير الثوري ١٨٢

الفصل العاشر : التحول الثوري في تجاوز الاغتراب
بدءاً من تنشيط المجتمع المدني ٢٠١

المراجـع ٢١٣

خلاصـــــة تنفيذيـــــة

أولاً: مضمون الكتاب

تناولتُ في هذا الكتاب ظاهرة الاغتراب مبيّناً أن هذا المصطلح يركّز على موضوعات مشتركة بين العلوم الاجتماعية والنفسية والإنسانية والفلسفة والأدب، وبخاصة في زمن الحداثة وما بعدها، ومع هذا ظلّ غامضاً لأسباب عديدة منها: تنوّع تحديداته والنظريات التي يرتكز إليها. لذلك كان من الضروري أن أبحث بمنهج تحليلي نقدي طبيعة العلاقات السائدة بين الإنسان والمؤسسات والأنظمة السياسية والأوضاع الاجتماعية العامة السائدة في المجتمع العربي المعاصر بشكل خاص انطلاقاً من الاهتمام بسؤال عام يتناول مدى سلطوية الأنظمة والمؤسسات، وما يتصل بها من نزوع نحو الاستغلال والتناقض والرفض من ناحية، أو المصالحة والمساومة والانسجام وخضوع الشعب لمشيئة القوى المسيطرة في المجتمع من ناحية أخرى. ولذلك تساءلتُ إلى أي حدّ تسهم الأنظمة والمؤسسات السائدة في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتهميشه وإحالته إلى كائن عاجز، وكيف تتعمّق هذه الفجوات الواسعة بين الحلم والواقع المصيري؟ وما هي، بالتالي، سبل التغيير التي يمكن من خلالها تجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي بحيث يتمكّن الإنسان من أن يحقّق تطلعاته إلى نفسه والمجتمع والإنسانية؟

وقد اقتضى هذا التساؤل القيام بمهمة تحليل واقع المجتمع العربي السائد من حيثُ هو واقع مُغرِّب يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحزومة والمهمّشة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر، وهذا في رأينا بين أهم مصادر الإخفاقات العربية والحدّ من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة في القرن العشرين. إن الشعب ـ كما نميّزه من الطبقات الحاكمة ـ عاجز في علاقاته بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فهي

تسيطر على حياته ولا يسيطر هو عليها، ويعمل في خدمتها ولحسابها أكثر مما تعمل في خدمته ولمصلحته، حتّى ليجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التكيّف مع واقعه بدلاً من الانشغال بقضايا الإصلاح التجاوزي، وإلى الامتثال للسلطات المهيمنة على حياته بدلاً من اتّخاذ المبادرات الجريئة.

ومن هنا يعيش الشعب في المجتمع العربي كابوساً لا حلماً. إنّه محاصر ودائرة الحصار تضيق باستمرار، فيضطر بفعل اليأس للانشغال بتدبير شؤونه الخاصة، وتحسين أوضاعه المعيشية المادية على حساب كرامته وإنسانيته وطاقاته الإبداعية. لقد سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على إنتاجه في مختلف الحقول.

وقد حاولتُ أن أُظهر في هذا الكتاب أن المؤسسات الاجتماعية، وبخاصة العائلية والدينية والاقتصادية منها، هي هرمية قمعية في تنظيمها. قديماً قال ابن تيمية إن «اللّه خلق الخلق لعبادته»، وقد أصبح واضحاً أن سلطات الدولة والعائلة والدين والعمل تتصرف في واقع الأمر وكأن الشعب خُلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لأوامرها ولإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة أخرى.

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من مناعته وتحكّمه بوظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية والعائلات الحاكمة المحلية. من هنا يعجز المجتمع عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمّق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة، بل من هنا قد يضطر الإنسان في مثل هذه المجتمعات المستبدة إلى تقبّل واقعه، ولعله يفقد الجرأة بأن تكون له أحلام وطموحات بتجاوز عجزه. تلك هي أقصى أنواع التدجين والتهميش والإفقار.

وقد أظهرنا في فصول الكتاب أن حالة الاغتراب هذه تتصل بمشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي، وتدهور القيم، والتبعية، والطبقية، والطائفية والفئوية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع بدلاً من علاقات التعايش والتضامن والتفاعل الحرّ والاندماج الطوعي. ولا يقتصر التفكك على العلاقات بين الأقطار العربية في ما بينها، بل هو يسود داخل البلد الواحد في الوطن العربي، فتغلب النزاعات الفئوية على حساب الإنسان والمجتمع. هذا ما يفسّر كيف أن الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة (القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة) لا تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الأمة والإنسان معاً.

هناك إذاً، كما أظهرنا، أوضاع متشابكة قد تُحيل الإنسان العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته، وتضطره إلى أن يساوم ويتكيّف مع واقعه

الأليم بدلاً من العمل على تغييره بنفسه من خلال المشاركة الفعّالة في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب وكافحوا من أجلها بكثير من الإحباط في خلال قرن ونصف من الزمن على الأقل. وتسود في المرحلة الانتقالية التي طال أمدها حالةٌ من زعزعة القيم والمفاهيم تتجلّى بخاصة في ازدواجية التمسّك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كُلّ ما يَرِد من الخارج على رغم ضحالته ونزوعه الاستهلاكي. ولا يختلف الإنسان الذي يتمسّك بالتقاليد كردّة فعل لما يراه من غزو ثقافي عن ذلك الإنسان الآخر الذي يبدو نقيضاً له بإقباله على تقليد الغرب كنموذج لحياته، ليس في جوهره الإبداعي، بل في مظاهره الخارجية. كُلّ منهما (المتمسّك بالتقاليد الموروثة، والمقبل من دون تحفظ على استيراد المقتبسات الغربية السطحية) يسلك مثل هذا التوجّه متخلّياً عن تنمية قدراته الذاتية الإبداعية والنقدية، والمشاركة في تغيير هذا الواقع المربك.

وكما تتعمّق الفجوات بين مقلّدي الماضي ومقلّدي الآخر المُخْتَلِف، كذلك تتعمّق بين الأغنياء والفقراء. ولا غرابة في ذلك، فالنخبة الاقتصادية، كما الطبقات والعائلات الحاكمة مرتبطة بالقوى الخارجية، وقد تترسّخ التبعية بقدر ما يزداد الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي. وهذا ما سنتعرّض له في تحليلنا العولمة على الأقل منذُ العقد الأخير من القرن العشرين، بل هذا ما يقودنا بدوره إلى القول هنا إن المجتمع العربي ما يزال موزّعاً بين القديم والحديث من دون أن يكون أيٌّ منهما حقاً. ليس هو بالقديم، كما ليس هو بالحديث، وليس هو نفسه بقدر ما هو غيره، بل يعيش في عالم «بين بين» في تأزم دائم، فيشهد صراعاً مريراً تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحداثي المزيّف، قوى المحافظة وقوى التقدّم الشكلي، وقوى الجمود والانذهال بسلع الغرب الاستهلاكية والانصراف عن تراثه الثقافي الإبداعي، فإن العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة.

لهذه الأسباب مجتمعةً استنتجنا أن المجتمع العربي في موقعه الهامشي يسعى بإحساس مأساوي ـ إنَّما من دون تخطيط ورؤية ـ لتجاوز حاضره الهزيل. إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى هو معاناة في صلب البحث العربي للخروج من الحالة السائدة. إنها المعضلة الكبرى التي واجهت المجتمع العربي خلال ما يزيد على قرن من الزمن من دون أن يتمكّن من إيجاد مخرج منها، وَكُلّما عثر على ما قد يشكّل بداية للتوصل إلى حلول مقبولة، كشفت التجارب عن أنّه يسلك متاهة أخرى لا تقّل قسوة عما سبقها. إنّها معضلة مستمرة ونحن في صميمها. وبسبب هذه الأوضاع يغترب المجتمع، وليس الإنسان فحسب، عن ذاته فيصبح مستباحاً ومعرَّضاً للانهيار والاحتلال. وإلى أن يأتي الوقت الذي

يستعيد فيه الإنسان سيطرته على مؤسساته وموارده ويتغلّب على عجزه، سيستمر الانهيار، وربما بسرعة أقصى فأقصى نحو هُوّة لا قاع لها. لذلك يستمرّ المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي لتجاوز حاضره الهزيل. إن وعيَ الإنسان مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات هو معاناة في صلب البحث العربي الدائب للخروج من الحالة السائدة.

لذلك تساءلنا في **الفصل الأول** كيف إذاً، وإلى أي حدّ يسهم النظام السائد في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتحويله إلى كائن عاجز في علاقته بنفسه والعالم والمؤسسات التي ينشأ ويعمل من ضمنها؟ ويثور في هذه الحالة التساؤل: لماذا هذه الفجوات العميقة والواسعة بين الحلم والواقع، أي ما نحلم به ونطمح إليه؟ ما هي طبيعة المواجهة؟ كيف وهل من الممكن أن نتجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي والسياسي؟

وقد توصّلتُ في **الفصل الثاني** إلى أن مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً، ونادراً ما يتفق الباحثون على تحديده. لقد توصّل عالم الاجتماع الأمريكي ملفين سيمن عام ١٩٥٩ إلى تحديد خمسة مفاهيم مختلفة للاغتراب أطلق عليها تسميات: «العجز» (Powerlessness)، و«فقدان المعايير» (Normlessness)، و«غياب المعاني» (Meaninglessness)، و«العزلة» (Isolation)، وما يسمّى «الاغتراب الذاتي» (Self-estrangement). وقبل ذلك بأربعة أعوام أجرى الباحث الأمريكي أنتوني ديفيدز (Anthony Davids) بحثاً ميدانياً في جامعة هارفرد توصّل من خلاله إلى أن مفهوم الاغتراب يتألف من خمسة توجهات متشابكة هي: «التركيز على الذاتية» (Egocentricity)، و«عدم الثقة» (Distrust)، و«التشاؤم» (Pessimism)، و«القلق» (Anxiety)، و«الاستياء» (Resentment).

كذلك أوضحتُ من خلال مقارنة النتائج التي توصّل إليها كُلّ من سيمن وديفيدز أنّه ليس بينهما، كما يبدو، أي عناصر مشتركة، ما يدل بدوره على غموض مفهوم الاغتراب، ويُثبت مرةً أخرى أن هذا المصطلح ليس في واقع الأمر سوى مجموعة متفرّقة من المعاني التي ليس من الواضح تماماً ما هي طبيعة العلاقات في ما بينها. لذلك لم يعد من الغريب أن نقول إن كُلّ محاولة من هذا النوع ستتوصّل إلى قائمة خاصة بها. ومن هنا تأكيدي أهمية النظر إلى الاغتراب على أنه عملية (Process) تتكوّن من ثلاث مراحل أساسية تشمل: **أولاً**، مصادره في المجتمع والثقافة، **وثانياً**، اختباره كتجربة نفسية وفكرية لدى الإنسان المغترب على صعيد الوعي، **وثالثاً**، نتائجه السلوكية البديلة في الحياة اليومية من انسحاب، أو خضوع، أو مشاركة منظمة في حركات اجتماعية وسياسية تعمل على تغيير الواقع.

وبعد أن تعرّضتُ لشرح بعض مفاهيم الاغتراب في مراحل تطورها الأولى، ركّزتُ على أهمية الانتقال من مفاهيم شبه رومنطيقية إلى مفاهيم اجتماعية عند كُلّ من هيغل وماكس فيبر وماركس ودوركهايم وغيرهم.

قلتُ إن هيغل استعمل التعبير الألماني لمفهوم الاغتراب (Entfremdung) في كتابه: *Phenomenology of Mind*[1]، وقد اهتم بقيام وحدة حقيقية بين أفراد يملك كُلّ واحد منهم وعيه الذاتي، والفرد والمجتمع، لتجاوز النزاعات الناشئة بينهم. لذلك يصبح هدف مثل هذه الفلسفة استعادة تلك الوحدة المفقودة بإجراء تحليل منتظم وموسّع في طبيعة التناقضات في سبيل قيام الوحدة المطلوبة، وبخاصة تلك التي تحدث بين ما هو خاص وما هو عام أو كلّي. ومن هذا المنطلق عرّف هيغل الاغتراب بأنّه حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانيها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظّف لصالح غيره بدلاً من أن يسيطر هو عليها لصالحه الخاص.

وقبل ذلك، اهتم الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) بمسألة الاغتراب عن المؤسسة الدينيّة، بل عن الدين نفسه أيضاً، معتبراً أن الإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من خلال إيمانه الديني أفضل ما لديه، وفي نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته. وفي نظر فيورباخ الذي تتلمذ على هيغل أن الدين هو نوع من اغتراب الإنسان عن نفسه، أي الاغتراب الذاتي. بذلك يتصرّف الإنسان واضعاً نفسه تحت سيطرة مخلوقاته التي قد تتحكّم به بدلاً من أن يتحكّم هو بها، فيتحوّل الخالقُ إلى مخلوقٍ، والمخلوقُ إلى خالقٍ. بهذا يعكس الإنسان أفضل ما في نفسه من صفات وما لديه من قيم على الألوهة، فيصبح الإلهُ صورة للكمال، ويتحوّل الإنسان إلى مثال للخطيئة والشرّ. ويضيف أن مفهوم طبيعة اللّه ليس سوى مفهوم جوهر طبيعة الإنسان، فقد خلق الإنسان اللّه بحسب تصوّره جوهره الإنساني. وبهذا أنكر نفسه ونسب إلى شيء ما أفضل ما في جوهره هو بالذات.

وبعد موت هيغل (عام ١٨٣١) بسنوات قلائل حوّل كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) مفهوم الاغتراب من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي ـ اقتصادي، وبخاصة كما يظهر في كتابه: *Critique of the Hegelian Philosophy of Right*[2]، ومن خلال ما يُعرف بكتابه الآخر: **مقالات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية**[3]، التي بلور

---

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Mind* (1807).

(٢) Karl Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»* (1943).

(٣) Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, edited with an introduction by Dirk J. Struik; translated by Martin Milligan (New York: International Publishers, [1964]).

فيها أسس مفهومه الجديد، وظلّ يهتم بمفهومه هذا إلى نهاية حياته. وقد تمكّن من أن يتجاوز المفاهيم المثالية للاغتراب في الفكر الأوروبي، وحلّله في سياقه التاريخي، وفي العمل في المجتمعات الرأسمالية والأوضاع اللاإنسانية. وتوصّل في نقده كتاب: **فينومينولوجية العقل** أن يقلب هيغل رأساً على عقب باتباعه منهج الاقتصاد السياسي، ليظهر أن الاغتراب حالة عامة في المجتمعات الرأسمالية التي حوّلت العامل إلى كائن عاجز وسلعة بعد أن اكتسبت منتجاته قوةً مستقلةً عنه، ومعاديةً له. وتحديداً، قال إن العامل في ظلّ النظام الرأسمالي يهبط إلى مستوى السلعة، وتزداد تعاسته بازدياد قوة إنتاجه وحجمها. وقد توصّل من خلال نظريته هذه إلى تحديد أربعة جوانب من هذا الاغتراب:

١ ـ اغترب العامل في علاقته بمنتجاته، فهو يعمل في المجتمعات الرأسمالية من أجل غيره، وليس من أجل نفسه.

٢ ـ اغترب عن عمله بالذات في المجتمعات الرأسمالية، إذ لا يختبر فيه أي اكتفاء ذاتي، بل يتنكّر لها أيضاً ويشعر بالتعاسة.

٣ ـ اغترب العامل في المجتمع الرأسمالي عن الطبيعة نفسها التي هو جزء منها كما هي جزء منه، ومن الوعي الإنساني عندما حوّلها إلى وسيلة لسدّ حاجاته المادية، فأصبحت حياته وسيلةً للعيش ولمجرد بقائه الجسدي.

٤ ـ اغترب أيضاً في علاقته مع الإنسان الآخر لأنه يعمل ليس لنفسه، بل لغيره وتحت سيطرته. وقد يتحوّل العامل نفسه إلى سلعة يتم تبادلها في الأسواق، إذ يرتبط الناس بالسلع التي يتبادلونها وليس في ما بينهم كأشخاص.

وذكرنا أن عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) شدّد على فكرة تفكك القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية، وفقدانها السيطرة على السلوك الإنساني وضبطه. وقد تمّ ذلك في أوروبا نتيجة الثورة الصناعية وما رافقها من ازدهار الروح الرأسمالية وإضعاف القيم والمعايير التقليدية، وهذا ما سُمّي «Anomie» أو «Normlessness» في مؤلفاته، فقد كان في الثانية عشرة من عمره عندما واجهت فرنسا هزيمة ساحقة من قِبَل ألمانيا في حرب ١٨٧٠، ثُمّ تبع ذلك سقوط الإمبراطورية الثانية ونشوء جمهورية فرنسا الثالثة، ولهذا لم يكن غريباً أن يهتم في مجمل أعماله بما قد يعزز مسائل الاندماج الاجتماعي والتمسّك بالقيم والمعايير المشتركة.

ثُمّ إن الوجودية تناولت عدة موضوعات تتصل عميقاً بتجارب الاغتراب، منها تأكيد حقّ الاختيار وما يرافقه من مقولات المسؤولية والقلق والعبث والغربة والعجز واللاانتماء، كما إنها رسمت صورة للإنسان الحديث على أنّه في الوجود كمسافر فوق

بحر لا خريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه. لقد اختصر أب الوجودية كيركيغارد (١٨٢٣ ـ ١٨٥٥) تجربة هذا البحث المستمر بقوله: «يغرز واحدنا إصبعه في التراب ليعرف من خلال رائحته في أي موقع هو. أغرز إصبعي في الوجود لأكتشف أن لا رائحة له. أين أنا؟ مَنْ أنا؟ كيف وصلت إلى هنا؟ ما هو الشيء الذي يُسمّى العالم؟ من هو الذي ضلّلني إليه وتركني هنا؟. كيف بدأت أهتم بهذه المغامرة الكبرى التي يُسّمونها الواقع؟».

وذكرنا كذلك مفاهيم للاغتراب مستمدة من النظرة الفرويدية والتحليل النفسي، فقد صوّر فرويد الإنسان في ظلّ الحضارة الأوروبية كائناً مكبوتاً مشوّهاً قلقاً مدفوعاً بدوافع لا يعي كُنْهَها، موزعاً في صلب داخله، مطارداً بالشعور بالذنب، متنكّراً لرغباته الطبيعية، مصاباً بالتوهم، منشغلاً بصحته النفسية. . . إلخ. وفي تحليله هذه التوجّهات والهموم، ينطلق فرويد من مقولة تشدّد على وجود تصادم بين رغبات الإنسان ومتطلبات الحضارة، وبالتالي بينه وبين المجتمع والثقافة السائدة.

وبعد أن استعرضتُ أهم المفاهيم والنظريات الأساسية للاغتراب في الفكر الغربي، همَّني أن أعيد النظر بتحديد هذا المفهوم المهم تمهيداً للبحث في مظاهره كتجربة إنسانية، ومصادره على مستوى البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المعاصر، ونتائجه من حيثُ البدائل السلوكية في عملية تجاوز حالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان في المجتمع والمؤسسات التي ينتمي إليها ويعمل من ضمنها في الحياة اليومية. وقد شدّد بعض الباحثين في هذا المجال على حالة العجز، فيما شدّد بعضهم الآخر على تفكّك القيم والمعايير والرموز، كما ركّز غيرهم أيضاً على مشاعر العزلة وعدم الانتماء واللامبالاة، أو على تجارب عدم الاكتفاء الذاتي والقلق والعبث واليأس والوحشة. . . إلخ.

ثُمّ كان من المهم معالجة غموض معنى الاغتراب إلى أنّه يشمل أيضاً الاختلاف في المستويات (Levels) التي يتمّ التحليل على أساسها. ليس هناك من تمييز في الكثير من معالجة هذه المفاهيم والنظريات فيما إذا كان الباحث يتحدّث عن الاغتراب كحالة مجتمعية موضوعية، أو كحالة شعورية وتجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلّق بالقيم والمعايير بحدّ ذاتها، أو حتّى كحالة سلوكية في محاولة لتجاوز الاغتراب. بهذا، قد يكون الإنسان عاجزاً في المعنى الموضوعي من حيثُ علاقته بالمجتمع والمؤسسات، كما نلمس ذلك في الواقع العربي بشكل خاص. أما على مستوى الوعي الذاتي، فقد لا يعي الإنسان حقوقه، وإن وعاه في واقع الأمر ربما سوّغه وتقبّله باسم الدين والمعتقدات على أنه شأن طبيعي في المجتمعات المنغلقة المستبدة التي لا تراعي حقوق الفرد، وبخاصة في صفوف الجماعات والطبقات

الفقيرة والضعيفة. وعلى عكس ذلك تماماً، قد يشعر بالعجز أفراد وجماعات وطبقات يعيشون في مجتمعات أخرى أكثر انفتاحيةً وتقدّماً وأقل استبداديةً بفعل رسوخ تراث ثقافي نقدي يركّز على أهمية الوعي في قبول مثل هذه الأوضاع أو رفضها وكيفية التعامل معها في محاولة للتحرر منها وتجاوزها.

إضافةً إلى كُلّ ذلك، حاولتُ أن أُظهر في الفصول التالية أن الشعب في المجتمع العربي عاجز بالمعنى الموضوعي لحرمانه من حقوق المشاركة في الحياة العامة، وضمن مؤسسات العمل والدين والعائلة والدولة بشكل خاص، ولكن هناك قطاعات كبرى من الشعب في مختلف البلدان العربية لا يبدو أنّها تعي أهمية أن يكون لها دور أساسي في الحياة العامة. وإن وعت هذا الأمر حقاً ربما تغضّ الطرف عن أهميته وتتقبّل مضطرة بفعل وطأة التقاليد السائدة أو عدم وجود منظمات ناشطة تدافع عن حقوق المظلومين، بل ربما تكتشف أيضاً، إذا ما نظرنا في الأمر تاريخياً، أن بعض الطبقات والفئات والجماعات الشعبية المرهقة بالحرمان والقمع قد تسوّغ واقعها أو تضطر إلى تقبّله معتبرةً أنّه من الحكمة والتروّي، فتنصرف عن المطالبة بحقوقها والمشاركة في تغيير الواقع. وقد تذهب أبعد من ذلك، فتعتبر القبول بمكانتها والاستكانة والتمسك بفضائل الصمت والصبر إما تجنباً للمشاكل، أو نتيجة قناعة دينية بالتخلي أو التنازل عن حقوقها فـ «تترك أمرها لصاحب الأمر».

وفي مثل هذه الحالات، قد يعتبر الإنسان العاجز نفسه صالحاً بقدر ما يقبل بعجزه ويقتنع بما رزقه الله، ويصبح التسليم بالأمر الواقع فضيلةً، فيما يصبح التساؤل كفراً. وقد لا تختلف هذه الميول كثيراً عن مفاهيم «الكارما والضارما» في الثقافة الهندية الدينيّة، فتناولتُ هذه الظاهرة تفصيلياً في الحديث عن الاغتراب الديني. وليس عَرَضاً أن نسمع العاجزين يردّدون ﴿**وبشّر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا للّه وإنّا إليه راجعون**﴾[٤]. وقد تعرّضتُ لتحليل ثقافة الصمت والصبر على المكروه في كتابي: **المجتمع العربي في القرن العشرين**[٥].

وقد ساءت بعض الأحوال في المرحلة التي تلت حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، حتّى أنّه تكوّن تيار قوي في الفكر العربي المعاصر ينشغل باستعادة الماضي انطلاقاً من هموم الحاضر ومهمات صنع المستقبل. لهذه الأسباب وغيرها، كثيراً ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه،

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيتان ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٥) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

فاجتاحتنا الأحداث حيثُ وحين لم نكن نتوقّعها كما لو كانت طوفاناً، وكادت حياتنا تتحوّل إلى كفاح يائس ضمن حدود ضيقة يصعب تجاوزها. ولأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، تراكمت حولنا وفي صلب حياتنا التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول. وأسوأ من كُلّ هذا، فقد أصبح يُعتبر من المثالية غير الواقعية أن نحلم ونفكّر بمشروع مستقبلي طموح، وأن نؤسس حركات اجتماعية وسياسية ننشط من خلالها في مجابهة مهمات التغيير في ظلّ الأنظمة العربية الاستبدادية المنشغلة بأمنها أكثر منها بقضايا صنع المستقبل.

وتحديداً، نسأل ما هي مصادر الاغتراب أو العجز في الحياة العربية؟ ونجيب أنّه لا بُدَّ من وجود مصادر عديدة داخلية وخارجية لا يمكن الفصل بينها، وأن لكُلّ منا لائحته الخاصة في هذا المجال بحسب تنوع المنطلقات النظرية. أُريدُ شخصياً أن أركّز على ثلاثة مصادر رئيسة تتصل بمهماتنا الحاضرة، وهي: **أولاً**، التفتت الاجتماعي والتجزئة القومية، و**ثانياً**، التبعية بفعل اندماج مختلف بلدان الوطن العربي في النظام الاقتصادي العالمي منذُ القرن التاسع عشر الذي بلغ أوجه في ما يُعرف حاضراً بنظام العولمة، و**ثالثاً**، سلطوية الأنظمة بدءاً من العائلة وانتهاءً بالدولة في الغالبية العظمى من البلدان العربية، الأمر الذي يعوق مهمات تنشيط المجتمع المدني.

وإذا ما توقّفنا عند مشكلة سلطوية الدولة، نستنتج أن أزمة المجتمع المدني هي بين أهم مصادر هيمنة الدولة على المجتمع، ما حثّنا على أن نفرد فصلاً خاصاً للبحث في مسألة الاغتراب السياسي، فقد حَرَمت الأنظمة العربية الاستبدادية الشعب من هذه الحقوق، وعطّلت دوره في خدمة المجتمع والاهتمام بالشؤون العامة، والمشاركة في صنع القرارات المصيرية.

ثُمّ تساءلنا في **الفصل الخامس** عن البدائل أو الخيارات السلوكية المتاحة أمام الإنسان لتجاوز اغترابه، فتوصّلنا إلى وجود ثلاثة خيارات سلوكية بديلة أمام الإنسان المغترب في التعامل مع هذه المعضلة، وهي:

١ ـ الانسحاب أو اللامواجهة على أمل أن يجد سبيلاً آخر يجنّبه تحمّل أوضاعه. بكلام آخر، قد لا يتمكّن الإنسان من الاستمرار في معايشة اغترابه في علاقاته بالمجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها أو يعمل من ضمنها، فيحاول الانسحاب منها أو الهرب باحثاً عن فرصة أخرى للخلاص من الوضع الذي يعانيه.

٢ ـ هناك احتمال الخضوع والاستسلام للأمر الواقع والتكيّف معه على الأقل ظاهرياً، والنفور منه ضمنياً، عندما يستحيل الهرب. وبهذا المعنى، يشكّل الخضوع خياراً آخر كثيراً ما يلجأ إليه المغتربون بفعل اليأس من إمكانية توفّر حلول أفضل. ثُمّ

إن للخضوع لغةً خاصةً متوفرةً في الثقافة السائدة، منها ظواهر التملّق والمجاملة والتحبّب والتقيّة والتسويغ والتنازل والمساومة. وقد تؤدي هذه المسوغّات في نهاية الأمر إلى الانسجام بدلاً من الرفض.

٣ ـ هناك بديل المواجهة بالتمرد الفردي أو العمل الثوري على تغيير الواقع من ضمن حركة سياسية أو اجتماعية منظمة.

ثُمّ إنني تناولتُ في **الفصل السادس** الاغتراب السياسي، حيثُ إنَّ مؤسسات الدولة أصبحت تتصرف وكأن الشعب خُلق لخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة. وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من سيطرته على وظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية. وفي تحليلنا طبيعة الاغتراب السياسي، لا بدّ من التركيز على العلاقات بين الدولة والمجتمع. لذلك نشدّد على عملية تمكّن الدولة من الهيمنة على المجتمع بسحق أو تعطيل المجتمع المدني في البلدان العربية كافة. من خلال هذا التحليل نكتشف كيف تأصّل الاغتراب السياسي حين أصبح الشعب نفسه خادماً للدولة بدلاً من أن تكون الدولة خادمة للشعب، إلى حدّ جعل المواطنين بحاجة إلى من يحميهم من النظام الحاكم. وبهذا لم يعد العربي يفكّر في أن الدولة هي دولته، بل يراها سيفاً مسلطاً فوق عنقه، فيعبّر عن هذه الحالة بلغته الخاصة، فيقول إننا «نعيش تحت جزمة الحاكم».

وتناولتُ في **الفصل السابع** مسألة الاغتراب في العائلة، بموجب العضوية العائلية وضرورات التوحّد في الهوية حتّى الاندماج الكلي. قد يصبح الإنسان في الأسرة مسؤولاً ليس عن تصرفاته الشخصيّة فحسب، بل عن تصرف الأعضاء الآخرين، وبخاصة الذكور تجاه الإناث. ويتفق الباحثون على أن بنية العائلة العربية هي بنية أبوية بطريركية يحتل فيها الأب رأس الهرم، ويكون تقسيم العمل وتوزيع الأدوار على أساس الجنس والعمر.

كذلك تناولتُ في **الفصل الثامن** مسألة الميل إلى الاغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينيّة القسرية، والخروج عليها، وبخاصة في محاولتها مقاومة التغيير. كما إنَّ هناك ميلاً إلى الاغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن المتشدّد في إيمانه ينسب قواه الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلّمها مصيره باستقلال عنه، وينعكس ذلك في توجهات بعض الحركات السلفية منذُ بداياتها، وبخاصة كما يبرز في مؤلفات ابن تيمية الذي قال بحقّ الحاكم أن يفرض الطاعة على رعاياه، وواجب الرعايا أن يمتثلوا لإرادة الحاكم حتّى ولو كان ظالماً، بحجة أن ذلك خير من الفتنة

وانحلال الأمة. كذلك شدّد الشيخ أبو الهدى الصيادي على «ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي». وتتعزّز هذه الرؤية بقدر ما تصبح المؤسسة الدينيّة قوية وغنية، فيما يصبح المؤمن عاجزاً وفقيراً حتّى في صلب نظرته إلى حياته وتحديد معنى وجوده.

ثانياً: تجاوز الاغتراب

بعد تقديم هذه الخلاصة لمضمون الكتاب، حاولتُ أن أعالج أيضاً مسألة التغيير بمختلف إشكالياتها، وأدعو فيه إلى ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية وتجليات التخلف العربي وإحباطات مشاريعه المستقبلية. إن مثل هذا التغيير التجاوزي الذي أدعو إليه هو الذي يُطمح ويُرجى منه التغلّب على غربة الإنسان وأزمة المجتمع المدني، فنتمكّن من اجتياز المرحلة الانتقالية المُحْبِطة التي عاشها المجتمع العربي وما يزال يعيشها منذُ قرن ونصف. إنّها فترة زمنية طويلة مليئة بالكفاح المرير لم نتمكّن خلالها أن نتحرّر فعلاً من ثقافة الماضي كما لم نقترب كثيراً من تصوراتنا المستقبلية لأنفسنا وللإنسانية، ونحن جزء مهم من تاريخها وإسهاماتها الحضارية. لذلك ما نزال نعيش واقعاً مأساوياً يتجاذبه الماضي والمستقبل والأمل والخيبة من دون استقرار.

اكتشفنا من خلال تحليلاتنا في مختلف أجزاء هذا الكتاب أن بين أهم مصادر الإحباطات العربية عدم التمكن من العمل الفريقي في حلّ المشكلات المستعصية، فإن الكثير من التغيير الذي حدث بسرعة مذهلة طيلة القرن العشرين تمّ لنا من دون مساهمة فعّالة من قِبلنا، حتّى أصبحنا نحسّ كأننا لا نملك نقاط ثبات نرتكز إليها، وأن أقدامنا لا تطأ أرضاً صلبة، بل على العكس، ظلّت بعض الأوضاع الأساسية الأخرى ـ وبخاصة على صعيد بناء المؤسسات وقيام الحركات الاجتماعية ـ على حالها تقاوم ما نبتغيه من تغيير جذري. وقد ساءت بعض الأحوال حتّى تكوّن تيار قوي ينشغل باستعادة الماضي أكثر من اهتمامه بشؤون الحاضر وانشغاله بصنع المستقبل. إذاً، كثيراً ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه، فاجتاحتنا الأحداث حيثُ وحين لم نتوقعها كما لو كانت طوفاناً، وكادت حياتنا أن تتحوّل إلى كفاح بائس ضمن حدود ضيقة يصعب تجاوزها. ولأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، تراكمت حولنا وفي صلب حياتنا التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول. وأسوأ من كُلّ هذا أنّه أصبح يُعتبر من المثاليّ أن نفكّر بمشروع مستقبلي.

ويأتي تحليلي مشكلات التغيير التجاوزي تعبيراً ليس فقط عن هواجس ثقافية، بل متصلاً أيضاً بهواجس الناس السجالية بضرورة تجاوز أوضاعها السائدة التي تحيلها إلى كائنات عاجزة عن تحقيق طموحاتها وتقرير مصيرها، وحتى عن الاحتفاظ

بحقوقها ومكتسباتها الأولية. وإنني أنظر إلى عملية التغيير الشامل على أنها تحوّلٌ جذري في البنى والأوضاع والعلاقات القائمة، واستبدالُ نظام بآخر، وتجاوزٌ لحالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمعَ أو الأمة ككل، أي الانتقال من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل بالتاريخ، ومن مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع إلى مرحلة صنع التغييرالثوريّ الشامل بحسب ما نريده لأنفسنا في خلال قرن من الكفاح المُضني.

وكنتُ قد أوضحت أيضاً في كتابي **المجتمع العربي في القرن العشرين** أنني أسعى إلى أن يُشكّل هذا الكتاب مرجعاً علمياً يُسهم في مزيد من فهم واقع المجتمع العربي وتغييره في آنٍ معاً. وفي قناعتي أن البحث العلمي مهما كانت طموحاته والتزاماته الموضوعية لا ينفصل عن مهمة الانشغال الأصيل بقضايا التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي. لذلك اعتبرتُ هاجسي لعلم الاجتماع العربي هاجساً نظرياً منهجياً تغييرياً في الوقت ذاته. وإنني أقصد بالتغيير الشامل، أو ما أسميه التغيير التجاوزي، التحوّل في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً، وذلك في ضوء تفاعل العلم والفن والفلسفة بدلاً من تجزئة المعرفة الإنسانية، كما هو حاصل في الزمن الحاضر.

وليس أدل على أزمة المجتمع المدني من أزمة الأحزاب والتنظيمات السياسية، يسارية كانت أو وسطية أو يمينية، إذ تمنع القوانين المتبعة قيام الأحزاب في كثيرٍ من البلدان العربية، ويسيطر في عدد آخر منها الحزب الحاكم الواحد الذي تدور في فلكه أحزاب أخرى. وحيث توجد أحزاب معارضة تكون ضعيفة ومهمّشة وغير قادرة على الوصول إلى الجماهير، إذ إنها تعمل في إطار ضيق وضمن ما هو متاح، وتتعرض باستمرار للاختراق والانقسامات الداخلية والتعاون مع الخارج الطامع بالسيطرة، ونادراً ما تتمكن أحزاب المعارضة من التنسيق في ما بينها.

صحيح أن المجتمع المدني لا يقوم بوظائفه من دون وجود دولة قوية، وليس المقصود في الحديث عنه أن يكون بديلاً منها، ولكن هذه الدولة لا بُدَّ من أن تكون قانونية وشرعية وممثلة للشعب وخاضعة للمحاسبة والتداول والمساءلة. ومشكلة العربي في هذا المجال أنّه لم يعد من دولة عربية تدول، ومن حاكم عربي يتبدل، فقد ألغت الدولة المجتمع بعد أن غابت دولة القانون والمؤسسات، فاحتكرت وظائفه، وحدّت من دور المواطن، فأخضعته لإرادتها وسلطتها المطلقة المتمثّلة في شخص الحاكم الفرد.

إن الخيارات المطروحة أمام الشعب قليلة ومحدودة، فالحصار المضروب على الشعب مزدوج داخلياً وخارجياً، وقد جرّب أكثر ما جرّب الانسحاب والهرب من

واقعه، فأدرك بعقله وإحساسه وحدسه أن الهرب لا يفيد، وقد يكون غير ممكن في بعض الحالات. كذلك جرّب الشعب التمرد الفردي ولجأ إلى الاغتيالات ومساندة الانقلابات العسكرية من دون جدوى. وقد نتج من كُلّ هذه التجارب مزيد من الإحساس المرير بالعجز والغرق في التخلّف. ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً من أي سؤال آخر في الحياة العربية المعاصرة خلال ما يزيد على قرن من الزمن: ما العمل؟

كما إنّه ليس القصد في الحديث عن أزمة المجتمع المدني إضعاف الدولة والحلول مكانها، كذلك ليس من المقصود في الحكم تغييب المجتمع وإلغاء المواطنية. ليس المجتمع قبائل وطوائف وجماعات وقوات ضاغطة، وتضامنيات تعمل لمصلحتها الخاصة على حساب المصلحة العامة، فلا بدّ من دولة قوية تمثل إرادة الأمة. وليس من حقّ الدولة من ناحية أخرى احتكار السلطة وتعطيل دور المواطن والخروج على القانون وتعطيل قوة المجتمع في ممارسة وظائفه الحيوية.

وفي نظرتنا إلى المؤسسات التقليدية، كما إلى المؤسسات الحديثة، لا بُدَّ من التمييز بين تلك المؤسسات التي تسيطر عليها الدولة وتعمل من خلالها على فرض هيمنتها على المجتمع، وتلك المؤسسات المتحررة من سيطرة الدولة، فلا تخضع لغير مشيئة قوى التغيير المعارضة للنظام السائد أو المستقلة عنه. بكلام آخر، لا بُدَّ من التمييز بين المؤسسات الرسميّة والمؤسسات المستقلة غير الرسميّة. إنّ الدعوة إلى قيام المجتمع المدني هي دعوة للتحرّر من هيمنة الدولة، ولقيام المجتمع الديمقراطي التعددي، ولترسيخ ثقافة احترام حقّ الاختلاف.

وكي يبدأ المجتمع المدني بالتكوّن لا بُدَّ من حصول وعي شعبي ذاتي، ونشوء حركات اجتماعية تحرّرية تجاوزيّة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تعزيز انتشار مثل هذا الوعي وتبلوره. تبدأ عملية التغيير بالتحوّل من وجود شعب منشغل بذاته وشؤونه المعيشية اليومية إلى شعب يرفض واقعه المغرِّب ويلتزم بمهمات تغييره من خلال منظماته المستقلة. ومن شروط التحوّل ألاّ يقتصر الرفض على الجزئيات ليشمل الأسس والمنطلقات، فيتغلب الشعب على إحساسه السائد بأن حياته لا تقوم على أُسس متينة، وأنه مهزوم ومهدّد في صلب وجوده. ويتكامل هذا الوعي والرفض بالسؤال: ما العمل؟ ولذلك يكون من الضروري أن نقدم اقتراحات عديدة لتعزيز دور المثقف المبدع في عملية التغيير، ومن هذه الاقتراحات ما يلي:

ـ العمل على أن تنال المؤسسات الثقافية الرسميّة وشبه الرسميّة الاستقلالية الضرورية للتعبير عن نفسها بحرية.

ـ تجديد القيم التي يجب أن ينشأ عليها العربي منذُ الطفولة وما بعدها ليس

بالتلقين وفرض الامتثال، بل بخلق المجالات والأجواء الضرورية للتعلم من خلال الممارسة اليومية وانفتاح الآفاق واتساع الرؤية. ولا يكون تحديد هذه القيم مهمة حكومية فحسب، بل مجتمعية بقطاعاتها كافة، وذلك في مُناخ من الحرية. من هذا المنطلق يحثّ المثقف المبدع على تعزيز قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار والتمسك بالمسؤولية التاريخية، والقيم المستقبلية والنسبية، وقيم العقل والمضمون والمعنى، وقيم التحرر في سبيل السيطرة على واقعنا وتغييره بدلاً من الانصياع إليه والتأقلم مع الأمر الواقع. يضاف إلى كُلّ ذلك تعزيز الاتجاهات القيمية التالية وفي المجالات كافة: قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار وتحمُّل الفرد مسؤولياته، فيكون للإنسان دوره الفعّال في تغيير مجرى الأحداث التاريخية، والقيم المستقبلية التي تؤكد الإبداع والابتكار والتفرد والتجدد والريادة، والخروج من المألوف وتخطي الأمر العادي والتحديث والتخطيط والانفتاح من موقع الثقة بالنفس، والقيم الاجتماعية النسبية غير المطلقة، وقيم العقل والعقلانية، وقيم الانفتاح على الحضارات الأخرى والرأي الآخر، وقيم التمرد والتحرّر في صراعها مع قيم الطاعة أو الامتثال، وقيم القدرة على رؤية حقيقة الغموض والتعقيدات في الواقع المعاش، فنشجعها في صراعها مع تلك النزعة لتبسيط الأمور واختزالها، وقيم التسامح ورحابة الصدر وحق الاختلاف.

ـ إحداث ثورة في التعليم الجامعي بإحداث موازنة خلاقة بين التعليم والبحث وخدمة المجتمع، وبين العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفنون، بل أيضاً بإنشاء معاهد ومراكز الأبحاث في مختلف المجالات، بدءاً من تلك التي لها علاقة بالواقع وحاجات المجتمع والشعب.

ـ ويكون بين أهم وسائل تعزيز البحث العلمي والفكري بشكل عام التشديد، ليس على الاقتباس من الخارج والتقليد، بل على الإبداع وربط موضوعات البحث بالحاجات الوطنية الخاصة. وتفترض مهمة تعزيز البحث حقاً تشجيع التفكير النقدي التحليلي النوعي بدلاً من هذا الانقطاع شبه التام للتفكير الوصفي والكمي والتراثي.

ـ التعامل مع النظام الكوني الجديد من موقع الاستقلالية والاستفادة من الثورات المعلوماتية من دون تجاهل الجانب المظلم من العولمة. ويكون من المفيد أن نبدأ هذا التعامل بتدريب الأطفال عليها منذُ مراحل التعليم الأولى.

ـ ولا يحصل مزيد من التقدم في التعليم الجامعي والبحث العلمي من دون إطلاق حرية الفكر والتعبير وحصول التنافس في الإنتاج. ومن بين أهم خصائص أو متطلبات تعزيز الثقافة في هذا المجال أن يتمكن المثقفون من إنشاء وتأسيس وإدارة روابطهم واتحاداتهم وجمعياتهم غير الحكومية.

ـ ولا بُدَّ للمثقف العربي من التمرس بالإبداع من دون خوف أو رقابة ذاتية. وبهذا لا يفكر فقط بما اعتدنا التفكير فيه، ولا بما يُسمح له بالتفكير فيه، بل بما لا يمكن التفكير فيه، وما هو ممنوع عليه تناوله إن كان من قِبل السلطة السياسية أو السلطات الاجتماعية التي قد تكون أكثر قمعية من الأولى.

ـ تنشيط الثقافة، بما فيها التعليم والأبحاث المستقبلية، بدلاً من هذا الانصباب شبه الكلي على الثقافة التراثية. الثقافة المطلوبة هي التي لا تفهم مستقبلها بالمقاييس التقليدية، بل انطلاقاً من واقعها الحاضر وانفتاحها على المستقبل. ولا بُدَّ من أن يبدأ الوعي الثقافي من التركيز على المشكلات الحاضرة لفهمها على حقيقتها وإيجاد الحلول الفعالة لها.

ـ كذلك تنشيط دور المرأة في الحياة العامة في مختلف أوجهها، ومنها بشكل خاص دورها في الحياة العامة ومختلف مجالات الثقافة. وفي هذا المجال يجب أن تصبح الدراسات النسوية جزءاً مهماً من مناهج التعليم في مختلف مراحله. وقد ظهرت عدة مبادرات نسوية في هذا المجال وغيره، ولا بُدَّ من تشجيعها.

ـ إطلاق حرية الفكر النقدي والتساؤلي وحرية الصراع الثقافي بحصول الاستقلالية من سطوة الدولة على الثقافة.

ـ ولا بُدَّ للمثقفين أنفسهم من معالجة مشكلة عزلة المثقف عن الشعب، ومن إقامة علاقة سليمة بين المثقفين والشعب، إذ لا يكون التعليم أو التعلم باتجاه واحد، بل يستفيد كُلّ فريق من تجارب الآخر، ولا بدّ من التحرّر من تلك الفرضية التي تقول إن الشعب لا يعرف مصالحه. ومن دون هذا التوجّه تكون الثقافة بحثاً في المجردات ومنفصلة عن مهمات التغيير.

هذه هي بعض توصيات نرى أنّها شديدة التواصل والتشابك في عملية تجاوز حالة العجز، ويكون من الضروري تطبيقها والعمل بموجبها في إطار تنشيط المجتمع المدني، وليس بمعزل عنه، ومن منطلق التغيير التجاوزي الذي به فقط يمكن أن نملك مصيرنا ونضع حدّاً لهيمنة الآخر علينا. وفي عملنا لتنشيط المجتمع المدني، لا بدّ من أن نقبل، بل نقدّر أيضاً، أهمية تعدّد الهويات ضمن الهوية العامة المشتركة.

وباختصار، نقول إن المجتمع المدني يكون سليماً بقدر ما يشارك الشعب في إدارة شؤونه الحيوية. ومن بين أهم مؤشرات قيام المجتمع المدني مشاركة الشعب في الأحزاب والنقابات والمنظمات والاتحادات والجمعيات الطوعية. إن الديمقراطية التي قد يطمح اليها العرب لا بُدَّ لها من تأمين الحقوق والحريات الإنسانية بما فيها حرية التعبير عن الرأي والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ما يكفل المشاركة الفعلية وتساوي

الفرص من خلال تنشيط المجتمع المدني والجمع بين الحرية (أي حقّ التعبير، وحق التجمع، وحق التنظيم، وحق المعارضة، وحق المبادرة الشخصيّة والتفرد والإبداع والتنافس، وحق الاختلاف والتعدّد) والعدالة الاجتماعية (أي التغلب على الفقر والبطالة الظاهرة والمقنّعة، والتخفيف من الفروق الطبقية والجنسية، وتأمين الخدمات والضمانات الاجتماعية، والقضاء على التمييز بصرف النظر عن الانتماءات والأصول الاجتماعية المتنوّعة.

ومن بين ما توصّلتُ إليه في أبحاثي السابقة، وفي هذا الكتاب بالذات، أن مهمات تجاوز التخلف والتجزئة القومية والاغتراب والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة السياسية والاجتماعية تقتضي حصول تحوّل تجاوزي لا بديل منه في إقامة نظام عربي جديد. وقد أدركت أن العمل الثوري يبدأ بحصول وعي وتفاهم على هذه المهمات الأساسية، وبالانتظام في حركات ثورية، وحين تتوفّر الظروف الموضوعية والذاتية. وذهبتُ إلى أن نقطة بداية التحول التجاوزي هي تغيير النظم أو البنى الاجتماعية التي تنبثق منها العقلية السائدة، وذلك من قِبل حركة اجتماعية وسياسية تشكّل لها وعياً كافياً بالواقع العربي الاجتماعي والثقافي. بكلام آخر، اعتبرتُ من منطلق الفكر التحوليّ أن التخلف بما فيه العقلية السائدة هو في الأساس نتيجة طبيعة الأنظمة والبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية. وما هو دون ذلك إصلاح جزئي طفيف لا يرقى إلى مستوى المطامح العربية في مواجهة التحديات التاريخية الكبرى.

ويُستدل من هذه المراحل أننا لا نقصد بالتغيير التجاوزي الانقلابات العسكرية التي ثبت عدم جدواها، ولا مجرد الإصلاح الليبرالي أو الإصلاح الاشتراكي العربي الذي خبرناه في عدد من البلدان العربية بقيادة برجوازية الدولة. وطبعاً لا نقصد بالتحول التجاوزي التغيير الجزئي من فوق من قِبل هذه البرجوازية بمعزل عن الشعب في سبيل تجنب الثورة من تحت. ولا نتوقع قيام هذا التحوّل الشامل من قِبل الحركات التراثية. غير أنّه بقدر ما اتسعت الفجوات بين الحلم والواقع، ازداد النزوع إلى الانصراف عن التمسك بضرورات التكيُّف مع الواقع المرير بدلاً من العمل على تغييره تغييراً شاملاً.

الفصل الأول

أهـــداف البحـــث وأبعـــاده

سبق لي أن نشرتُ في فترات متقطعة مجموعة من الأبحاث حول ظاهرة الاغتراب (أو ما يعرف بالإنكليزية والفرنسية بـ «Alienation»، وبالألمانيّة بـ «Entfremdung») بيّنتُ فيها، كما سنرى في ما بعد، أن هذا المصطلح يركّز على موضوعات مشتركة بين العلوم الاجتماعية والنفسية والإنسانية والفلسفة والأدب، وقد تزايد الاهتمام به بخاصة في العصر الحديث، ومع هذا ما يزال غامضاً لأسباب عديدة منها تنوع تحديداته والنظريات التي يرتكز إليها. وقد بدأ اهتمامي بهذه الظاهرة المهمة على مراحل بدءاً من الستينيات من القرن العشرين، وزاد من أهميتها لديّ كوني روائياً من ناحية، ومتخصّصاً في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي من ناحية أخرى، ما عزّز بدوره من اهتماماتي هذه[1].

---

(١) بين الأبحاث التي نشرتها حول الاغتراب ما يلي: Halim Barakat: *Alienation From the School System: Its Dynamics and Structure* ([Ann Arbor]: University of Michigan, Institute for Social Research, 1966), and «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality,» *British Journal of Sociology*, vol. 20, no. 1 (March 1969), pp. 1-10;

حليم بركات: «الاغتراب والثورة في الحياة العربية،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس ١٩٦٩)، ص ١٨ - ٤٤؛ «نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ،» **الكرمل**، العدد ١ (شتاء ١٩٨١)؛ «جبران المتطرف حتّى الجنون: بزوغ الثقافة المضادة،» **الكاتب العربي**، السنة ١، العدد ١ (١٩٨١)، و«الاغتراب وأزمة المجتمع المدني،» **الآداب**، السنة ٤٢، العدد ٣ (آذار/ مارس ١٩٩٤)؛ حليم بركات، سلمى الخضرا الجيوسي وفيصل دراج، «اغتراب المثقف العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، و«ندوة المستقبل العربي: هجرة الأدمغة العربية،» شارك في الندوة أحمد بعلبكي [وآخرون]؛ أعد ورقة العمل حليم بركات؛ أدار الحوار مجدي حماد، **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٦ (نيسان/ أبريل ٢٠٠١).

كذلك درّستُ لسنوات متعاقبة مادة حول الاغتراب، ونشر عددٌ من طلبتي وزملائي أطروحاتهم وأبحاثهم في هذا المجال، منها: عايدة أديب بامية، **تطور الأدب القصصي الجزائري**، ترجمة محمّد صقر (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، وقد اعتمدت في هذا العمل النقدي على بعض أبحاثي حول الاغتراب؛ Habib Hammam, «A Measure of Alienation in a University Setting,» (Unpublished M. A. Thesis, American University of Beirut, 1969), and Bassam K. Frangieh, «The Theme of Alienation in the Novel of Palestine,» (Ph. D. Dissertation, Faculty of the Graduate School, Georgetown University in Arabic Literature, 1986),

ووضع بسام فرنجية على أساس هذه الأطروحة كتاباً بالعربية ونشر بحثاً في مجلة **فصول**، انظر: بسام =

تكوّنت لديّ في **المرحلة الأولى** آراء وأفكار وأحاسيس حول جوانب مختلفة من الاغتراب من خلال تجاربي الشخصيّة في التعامل مع المؤسسات السياسية والعائلية والدينية والتربوية والحركات الاجتماعية كالأحزاب والجمعيات، وذلك إضافةً إلى حرصي الدائم على الاستفادة من نظريات فلسفية وعلمية في هذا المجال.

وتولّعتُ في **المرحلة الثانية** بكتابة الرواية والقصص، ما حثّني على التخصّص بعلم الاجتماع وعلم النفس، ثُمّ كان أن اطّلعتُ على أدبيات الوجودية وتأثّرتُ بها، وبخاصة من خلال أعمال ألبير كامو وجان بول سارتر، ما عزّز أيضاً من قناعتي بأهمية مسؤولية الاختيار الحرّ وما يرافقها أو ينتج منها من أحاسيس بالقلق والتساؤل بفعل الغموض وضروريات تحليل هذه الظواهر في سياقها التاريخي والمجتمعي مهما بلغت تعقيداتها. ثُمّ إنني تابعتُ في هذه المرحلة ثقافتي الجامعية ونشرتُ ثلاث روايات هي: **القمم الخضراء**، و**ستة أيام**، و**عودة الطائر إلى البحر**، ومجموعة قصصية بعنوان: **الصمت والمطر**[٢]. وعملتُ في الوقت ذاته بالصحافة، بالإضافة إلى التعليم في مدرسة برمانا العليا، وثم في الكلية العامة (College International) أو الاستعدادية المتصلة بالجامعة الأمريكية في بيروت.

أما **المرحلة الثالثة**، فتكوّنت لديّ من خلال متابعة دراستي الجامعية العليا في جامعة ميشيغن ـ آن آربور، في الولايات المتحدة[٣]، لدى التحاقي بها في النصف الثاني من السنة الأكاديمية ١٩٦١ ـ ١٩٦٢، ومتابعة دراستي فيها حتّى منتصف عام ١٩٦٦ مركّزاً في الوقت ذاته على متابعة اختصاصي في علم النفس الاجتماعي، وعلى قراءة مجمل أعمال هنري ميللر وإرنست همنغواي وألدوس هكسلي، ومن ثُمّ مؤلفات كارل ماركس وماكس فيبر وإميل دوركهايم بشكل خاص. وأكملتُ تخصصي في جامعة ميشيغن لنيل دكتوراه في علم النفس الاجتماعي عندما أعددتُ أطروحتي حول اغتراب المعلمين والمعلمات عن الأنظمة المدرسية في تلك الولاية الأمريكية.

من خلال هذه الاهتمامات الأولى، اكتشفتُ أدبيات الاغتراب (Alienation)

= فرنجية: **الاغتراب في الرواية الفلسطينية** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، [د. ت.])، و«الاغتراب في أدب حليم بركات ـ ستة أيام،» **فصول** (القاهرة)، السنة ٤، العدد ١ (خريف ١٩٨٣).

(٢) حليم بركات: **القمم الخضراء** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٥٦)؛ **ستة أيام: رواية** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)؛ **عودة الطائر إلى البحر** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩)، و**الصمت والمطر** (بيروت: دار مجلة شعر، [١٩٥٨]).

(٣) كنت قد قمت في أثناء متابعة دراستي في جامعة ميشيغن بين ١٩٦٢ ـ ١٩٦٦ بكتابة أبحاث حول الاغتراب ما أزال احتفظ ببعضها ومنها: «Tantalus and The Gods: A Perspective on The Alienation of Modern Man,» (12 May 1963), and «The Measurement of Alienation,» (10 December 1964).

بمختلف معانيها ومدلولاتها والنظريات التي تنطلق منها. وهذا ما ركّزتُ عليه منذُ ذلك الحين، وأسعى في هذه الدراسة أن أتابع هذا الاهتمام، فأبحث بمنهج تحليلي نقدي مركّزاً جهدي على طبيعة العلاقات السائدة بين الإنسان والمؤسسات والأنظمة السياسية والأوضاع الاجتماعية العامة السائدة في المجتمع العربي المعاصر بشكل خاص، انطلاقاً من الاهتمام بسؤال عام يتناول مدى سلطوية الأنظمة والمؤسسات، وما يتصل بها من نزوع نحو الاستغلال والتناقض والرفض والتوجّه الثوريّ من ناحية، أو المصالحة والمساومة والانسجام والخضوع لمشيئة القوى المسيطرة في المجتمع في أزمنة محدّدة من ناحية أخرى. لذلك تساءلتُ إلى أي حدّ تسهم الأنظمة والمؤسسات السائدة في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتهميشه وإحالته إلى كائن عاجز، وكيف تتعمّق هذه الفجوات الواسعة بين الحلم والواقع المصيري؟ وما هي، بالتالي، السبل التي يمكن من خلالها تجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي بحيث يتمكّن الإنسان من أن يحقّق تطلعاته إلى نفسه والمجتمع والإنسانية في عصر الحداثة وما بعد الحداثة؟

أولاً: حالة الاغتراب في الواقع العربي

أطمحُ في مختلف أجزاء هذا الكتاب إلى تحليل واقع المجتمع العربي السائد من حيثُ هو واقع مُغرِّب يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمهمشة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر. وهذا في رأينا من بين أهم مصادر الإخفاقات العربية والحدّ من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة. إن الشعب ـ كما نميّزه من الطبقات الحاكمة ـ عاجز في علاقاته بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ إنها تسيطر هي على حياته ولا يسيطر هو عليها، ويعمل في خدمتها ولحسابها أكثر مما تعمل في خدمته ولمصلحته، حتّى يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التكيّف مع واقعه بدلاً من الانشغال بقضايا الإصلاح والعمل الثوري على تغييره، وإلى الامتثال للسلطات المهيمنة على حياته بدلاً من اتّخاذ المبادرات الجريئة على التفرد والإبداع. ولهذا يضطر الشعب إلى أن يعيش في المجتمع العربي كابوساً لا حلماً. إنّه محاصر، ودائرة الحصار تضيق باستمرار، فيضطر بفعل اليأس إلى الانشغال بتدبير شؤونه الخاصة وتحسين أوضاعه المعيشية المادية على حساب كرامته وإنسانيته وطاقاته الإبداعية. لقد سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على إنتاجه في مختلف الحقول، بل وظّفتها أيضاً في ترسيخ تهميشه وإفقاره.

وسأحاول أن أُظهر في فصول خاصة من هذا الكتاب أن المؤسسات

الاجتماعية، وبخاصة العائلية والدينية والاقتصادية منها، هي هرمية قمعية في تنظيمها. وما زاد من رسوخ هذه الظاهرة أن المؤسسات الدينيّة فرضت على المؤمنين والمؤمنات بخاصة تفسيرات تخدم مصالحها، بحيث إنّه بقدر ما يضع المؤمن فيها من نفسه تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز والفقر في لب وجوده المعنوي، وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. وثم إن الشعب أصبح يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات السياسية المتحكّمة تاريخها الحافل بالأمجاد. قديماً قال ابن تيمية إن «اللّه خلق الخلق لعبادته»، وقد أصبح واضحاً أن سلطات الدولة والعائلة والدين والعمل تتصرف في واقع الأمر وكأن الشعب خُلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لأوامرها ولإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة أخرى.

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من مناعته وتحكمه بوظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية والعائلات الحاكمة. من هنا، إن المجتمع يعجز عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة. ومن هنا، إن الإنسان في مثل هذا المجتمعات المستبدة قد يضطر إلى تقبّل واقعه، ولعله يفقد الجرأة على أن تكون له أحلام وطموحات بتجاوز عجزه. تلك هي أقصى أنواع التدجين والتهميش والإفقار.

وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي، وتدهور القيم، والتبعية، والطبقية، والطائفية والفئوية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع بدلاً من علاقات التعايش والتضامن والتفاعل الحرّ والاندماج الطوعي. ولا يقتصر التفكك على العلاقات بين الأقطار العربية في ما بينها، بل يسود داخل البلد الواحد في الوطن العربي، إذ تتغلب النزاعات الفئوية على حساب الإنسان والمجتمع. هذا ما يفسّر كيف أن الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة (القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة) لا تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الأمة والإنسان. وبقدر ما تتعزّز هذه الجماعات، يفتقر كلٌّ من الفرد والمجتمع معاً، وبخاصة حين تقتنع بأنها عاجزة عن تغيير أوضاعها، فتلجأ إلى الاستقواء بحكومات أجنبية.

هناك إذاً أوضاع متشابكة قد تُحيل الإنسان العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته، وتضطره إلى أن يساوم ويتكيّف مع واقعه الأليم بدلاً من العمل على تغييره بنفسه من خلال المشاركة الفعالة في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب وكافحوا من أجلها بكثير من الإحباط خلال قرن ونصف من الزمن على الأقل، بل إننا نستنتج أن بين أهم مصادر فشل محاولات التغيير اليائسة اضطرار

العرب في القرن العشرين إلى أن يلجأوا إلى الهرب من مواجهة واقعهم، أو إلى الانسحاب والخضوع والاستسلام له، أو إلى التمرد الفردي اليائس في ظلّ غياب القدرة على العمل الثوريّ من خلال حركات اجتماعية وسياسية منظّمة.

وتسود في المرحلة الانتقالية التي طال أمدها حالةٌ من زعزعة القيم والمفاهيم تتجلى بخاصة في ازدواجية التمسّك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كُلّ ما يَرِد من الخارج على رغم ضحالته ونزوعه الاستهلاكي. ولا يختلف الإنسان الذي يتمسك بالتقاليد كردّة فعل لما يراه من غزو ثقافي عن ذلك الإنسان الآخر الذي يبدو نقيضاً له بإقباله على تقليد الغرب كنموذج لحياته ليس في جوهره الإبداعي، بل في مظاهره الخارجية. كُلّ منهما (المتمسك بالتقاليد الموروثة، والمقبل من دون تحفظ على استيراد المقتبسات الغربية السطحية) يسلك مثل هذا التوجّه متخلّياً عن تنمية قدراته الذاتية الإبداعية والنقدية والمشاركة في تغيير هذا الواقع المربك بالمشاركة في العمل الثوري.

وكما تتعمّق الفجوات بين مقلّدي الماضي ومقلّدي الآخر المُخْتَلِف، كذلك تتعمّق بين الأغنياء والفقراء. ولا غرابة في ذلك، فالنخبة الاقتصادية، كما الطبقات والعائلات الحاكمة، مرتبطة بالقوى الخارجية، وقد تترسّخ التبعية بقدر ما يزداد الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي، وهذا ما سنتعرّض له في تحليلنا العولمة على الأقل منذ العقد الأخير من القرن العشرين. وهذا ما يقودنا بدوره إلى القول هنا إن المجتمع العربي ما يزال موزّعاً بين القديم والحديث من دون أن يكون أيٌّ منهما حقاً. ليس هو بالقديم كما ليس هو بالحديث، وليس هو نفسه بقدر ما هو غيره، بل يعيش في عالم «بين بين» في تأزم دائم، فيشهد صراعاً مريراً تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحداثي المزيّف، وقوى المحافظة وقوى التقدم الشكلي، وقوى الجمود والانذهال بسلع الغرب الاستهلاكية والانصراف عن تراثه الثقافي الإبداعي.

هناك حقاً، كما سنرى لاحقاً في تناول مسائل الاغتراب السياسي، أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب كما بالطبقات الحاكمة، ولذلك كانت هذه الإحباطات التي مُنيت بها حركات التغيير حين تمكّنت أن تعارض على رغم الاستبداد والقمع. وإنَّه من الخطأ أن نفصل بين أزمتي العلاقة بالذات والآخر، فإن العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته، كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة. تلك هي بعض جوانب غربة العربي في الزمن الحاضر، وقد تجلّت بمظاهر مختلفة.

لهذه الأسباب مجتمعة، يستمرّ المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي ـ إنَّما من دون تخطيط ورؤية ـ إلى تجاوز حاضره الهزيل. إن مثل

هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى هو معاناة في صلب البحث العربي للخروج من الحالة السائدة. إنها المعضلة الكبرى التي واجهت المجتمع العربي خلال ما يزيد على قرن من الزمن من دون أن يتمكن من إيجاد مخرج منها، وَكُلّما عثر على ما قد يشكّل بداية للتوصل إلى حلول مقبولة، كشفت التجارب عن أنّه يسلك متاهةً أخرى لا تقّل قسوةً عما سبقها. إنّها معضلة مستمرة ونحن في صميمها. وبسبب هذه الأوضاع يغترب المجتمع، وليس الإنسان فحسب، عن ذاته فيصبح مستباحاً ومعرَّضاً للانهيار والاحتلال. وإلى أن يأتي الوقت الذي يستعيد فيه الإنسان سيطرته على مؤسساته وموارده ويتغلّب على عجزه، سيستمر الانهيار وربما بسرعة أقصى فأقصى نحو هُوَّةٍ لا قاع لها.

في مثل هذه الأجواء، نجد أن فجوات عميقة ومتاهات فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية الحديثة. وتضاف إلى الفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بين الجزء والكُلّ، وبين الجزء والجزء، وبين الأجزاء في علاقتها بعضها ببعض، وبين الواقع الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعاكس، وبين الأمة أو المجتمع والدولة، وبين الدعوة والممارسة حتّى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع واللاواقع، وبين الحلم المستحيل والحلم الممكن. وإذا ما قيل بضرورة التمسّك بالعقلانية والواقعية من قِبل الطبقات الحاكمة، نكتشف من دون الكثير من العناء أن المقصود من هذه الدعوة هو الاستسلام والخضوع والمساومة، لا العمل على استنباط الحلول وتغيير الواقع.

لذلك يستمرّ المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي لتجاوز حاضره الهزيل. إن وعيَ الإنسان مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات هو معاناة في صلب البحث العربي الدائب للخروج من الحالة السائدة.

ومن هنا تطوّر اهتمامي واستمراره بالدعوة إلى الوعي بحالة الاغتراب (Alienation) هذه بدءاً من مطلع الستينيات من خلال دراستي في برنامج علم النفس الاجتماعي في كُلٍّ من دائرة علم الاجتماع ودائرة علم النفس في جامعة ميشيغن. إلا أنّه، كما ذكرتُ سابقاً، أتيح لي الاطلاع على جوانب من مظاهر الاغتراب في النصف الثاني من الخمسينيات عندما كنتُ أتابع دراستي في الجامعة الأمريكية في بيروت، وكنتُ في الوقت ذاته مدرّساً في كُلٍّ من مدرسة برمانا العليا والمدرسة الاستعدادية أو الكلية العامة (IC). وعملتُ أيضاً في هذه المرحلة في الصحافة وترأستُ لفترة الصفحة الثقافية في صحيفة **البناء**، واطّلعتُ على الأدبيات الوجودية، وبخاصة لدى سارتر وكامو، وتأثّرتُ بمقولات الحرية الفردية ومسؤولية

الاختيار وما يرافقها من إحساس بالقلق والرفض والتمرد والانتماء والمشاركة في صنع القرار. وقد تجلىّ كُلّ ذلك في الزاوية الصحافية التي كنتُ أكتبها يومياً، وفي كتاباتي الروائية والقصصية، إلى الأبحاث التحليلية التي سأشير إليها من هذه الناحية في الفصول اللاحقة هي وبقية أعمالي الروائية.

ولهذا، إذاً، كان اهتمام هذه الدراسة في نوعية العلاقات السائدة بين الإنسان والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية والتربوية والسياسية في المجتمع العربي مع الأخذ بعين الاعتبار التنوع والاختلاف بين الأقطار العربية انطلاقاً من الاهتمام بقضية التغيير الثوري. أما السؤال الذي أثيره وأحاول الإجابة عنه، فيتصل كيانياً بنوعية العلاقات بين الإنسان، أفراداً وجماعات، والأنظمة القائمة التي تتصف بالسلطوية والاستغلال والإفقار الداخلي، وبالتالي بالتناقضات والتنافر والتصادم والرفض والتمرد وحتى الثورة، أو على العكس في حالات أخرى بالامتثال والمساومة والانهزام والاستسلام والخضوع والاتكالية وتسويغ الأمر الواقع.

كيف، إذاً، وإلى أي حدّ يسهم النظام السائد في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتحويله إلى كائن عاجز في علاقته بنفسه والعالم والمؤسسات التي ينشأ ويعمل من ضمنها؟ ويكون في هذه الحالة التساؤل: لماذا هذه الفجوات العميقة والواسعة بين الحلم والواقع، أي ما نحلم به ونطمح إليه؟ ما هي طبيعة المواجهة؟ كيف وهل من الممكن أن نتجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي والسياسي؟

تتعلّق هذه الأسئلة وغيرها، كما سنرى لاحقاً، بمدى تبلور وعي الإنسان، أفراداً وجماعات، بأوضاع الاغتراب التي نعيشها من دون انقطاع، ومن ثُمّ بكيفية تجاوزها وإعادة خلقها من جديد بحيث يتمكّن الإنسان والمجتمع من تحقيق تطلعاته لنفسه ومجتمعه والعالم بأسره. لقد سبق لي أن حدّدتُ الاغتراب بأنّه عملية صيرورية، وليس مجرد مجموعة من المعاني المختلفة. وستكون من مهمات الدراسة الحالية، بكلام آخر، تحديد معاني الاغتراب ونظرياته، وإبراز بعض خصائصه ومصادره ونتائجه وأنواعه في المجتمع العربي المعاصر، وربط ذلك باحتمالات التغيير الإصلاحي والثوري.

إن مهمة هذا البحث، بكلام آخر، إبراز معاني الاغتراب المختلفة وخصائصه ومصادره ونتائجه في المجتمع العربي المعاصر. وللقيام بهذه المهمة، أركّز على طرح خمسة أنواع من الأسئلة وأحاول الإجابة عنها:

١ ـ ما هي معاني الاغتراب ومراحل تطوّره وخصائصه وعناصره والنظريات التي يرتكز إليها؟

٢ ـ إلى أي حدّ تبرز هذه الخصائص والعناصر في المجتمع العربي وثقافته، وهل تختلف بين بلد وآخر؟

٣ ـ ما هي مصادر الاغتراب وإلى أي حدٍ ترتبط بالبنى والقيم الاجتماعية السائدة؟

٤ ـ ما هي نتائج الاغتراب على صعيد السلوك الفعلي، وبخاصة بالنسبة إلى اشتراك المواطن في الحياة العامة ونوعية التعامل معه؟

٥ ـ ما أهمية وعي الإنسان نوعية اغترابه وبدائل التعامل معه؟ هل يتخذ سبل الهرب من مهمة مواجهته، أم الخضوع للأمر الواقع، أم التمرد والثورة بغية تغيير الواقع وتجاوزه؟

٦ ـ ما هي مظاهر الاغتراب السياسي والعائلي والديني؟

ويلي ذلك تقديم خلاصة وتطبيقات اعتمدتها في عدد من أبحاثي(*) في هذا المجال.

(*) يحزنني أنني مضطر إلى هنا أن أشير إلى عدد من محاولات السطو على أبحاثي السابقة ومنها: أن أُستاذاً في جامعة اليرموك هو عاطف العقلة عضيبات سطا عمداً على محتويات الفصل الذي كتبته حول السلوك الدينيّ في كتابي **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤) منتزعاً منه ليس فقط آرائي، بل تلخيصاتي لأدبيات علم اجتماع الدين وبلغتي الخاصة من دون أن يضعها بين أهلة أيضاً. وتجرأ حتّى على نشر مقالته المنتزعة من كتابي جملة وتفصيلاً في مجلة **المستقبل العربي** التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية الذي نشر كتابي. انظر: عاطف العقلة عضيبات، «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي: دراسة سوسيولوجية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٦ (آب/ أغسطس ١٩٨٩). وكنت قد اطلعت على هذه الورقة التي قدمها عضيبات في ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع في القاهرة ربيع ١٩٨٩ قبل نشرها، وكتبت إليه أنبهّه إلى ذلك وأحذره، فكتب إليّ معتذراً ووعد بعدم نشرها مقابل سكوتي عنه، ومع هذا نشرت كما هي من دون تعديل. كذلك سطا الدكتور أحمد درغام على الفصلين الأولين من كتابي **المجتمع العربي المعاصر** والمقطع الأخير منه ووضعها في بحث نشرته باسمه مجلة **الوحدة**، السنة ١، العدد ٦ (آذار/ مارس ١٩٨٥). وما إن نشرت بحثي «الاغتراب والثورة في الحياة العربية» حتّى بادر الكاتب المعروف أحمد عباس صالح، رئيس تحرير المجلة المصرية **الكاتب**، إلى اجتزاء قسم من بحثي هذا من دون الإشارة إلى اسمي في افتتاحيته بعنوان «الاغتراب والحرية النفسية،» **الكاتب**، السنة ١٠، العدد ١٠٧ (شباط/ فبراير ١٩٧٠)، ص ٤ ـ ٧. أما القسم الذي سطا عليه فيتعلّق بتحديدي نتائج الاغتراب، وبكلامي حرفياً. وربما هناك غير هؤلاء ممن لم أطّلع على كتاباتهم.

الفصل الثاني

معانـــي الاغتـــراب ونظرياتـــــه

على الرغم من المعجزات التي أنجزها الإنسان الحديث في مختلف حقول المعرفة والإبداع الفكري مما يَعِد بمزيد من احتمالات الإنجاز الباهر في المستقبل القريب والبعيد، كثيراً ما يتردّد في أدبيات الاغتراب أنه يزداد اغتراباً عن المجتمع والدولة ومؤسسات العمل والتربية والعائلة والدين والحياة بشكل عام، بل عن ذاته أيضاً. ثُمّ إن هذا التعميم لا يقتصر على المجتمعات الصناعية، بل قد يتعدّاها في كثير من الأحيان إلى الإنسان المعاصر في المجتمعات النامية مهما بلغت درجة تخلّفها، بما في ذلك المجتمع العربي، وفي مدنه المتراكمة على ذاتها بشكل خاص. ومن الأدلة على تزايد انتشار مفهوم الاغتراب الاهتمام الواسع الذي تبديه العلوم الاجتماعية والفلسفة والفنون التعبيرية بهذا الموضوع الشيّق. كما إنّ هذا الاهتمام لا يقتصر على هذه المجالات فحسب، بل نجده أيضاً حتّى لدى المصلحين المأخوذين بدوافع طوباوية، وكما عند العلماء الموضوعيين المنشغلين بمحاولات تفهّم السلوك الإنساني في سبيل تكوين نظرة علمية ـ فلسفية حوله.

لقد أصبح الاغتراب في العصر الحديث موضوعاً محورياً، ويتمثل في الحضارة الغربية بشكل خاص بأعمال دوستويفسكي وكافكا وبروست وفوست وتوماس مان وألدوس هكسلي وجيمس جويس وإبسن وإليوت وماركس وسارتر وكامو وغيرهم عدد متزايد. وقد بدأ هذا الموضوع في مختلف تنوّعاته ينتشر من خلال الفكر النقدي والتحليلي بشكل خاص في مختلف الثقافات البارزة، ولا يُستثنى من ذلك الثقافة العربية، إذ نجد بعض بذوره لدى كثير من المفكرين العرب، تعبيراً عن إحساسهم بالعجز الداخلي في علاقاتهم بالمجتمع ومؤسسات، كما بالعجز الخارجي باعتبار أن مختلف البلدان العربية بدأت تخضع بعد نيل الاستقلال لهيمنة خارجية من قِبل المجتمعات المتقدّمة في أوروبا بخاصة، والولايات المتحدة في ما بعد الخمسينيات من القرن العشرين التي تمثّل شكلياً بدايات مرحلة السيادة.

ليس غريباً، إذاً، أن يصبح الاغتراب موضوعاً مهماً في الثقافة الحديثة، أي منذُ أعلن هيغل أن الإنسان أصبح عاجزاً في علاقاته بنفسه ومجتمعه والمؤسسات التي ينتمي إليها حتّى استحال انتماؤه نوعاً من اللاانتماء والهامشية، بل استحال الاغتراب بالإضافة إلى هيغل موضوعاً مهماً عند كُلٍّ من ماركس ونيتشه وكركيغارد

وهيدغر، فانشغل هؤلاء بموضوعات الفراغ والعجز والقلق والرفض واللامعنى والتمرد والانفصال أو العزلة. . . إلخ. ولم تسلم من هذا الانتشار أعمال فيبر وفرويد ويونغ ودوركهايم وغيرهم عدد كبير ممن أسّسوا للثقافة الحديثة.

وعلى الرغم من تزايد مثل هذه الاهتمامات، فإن مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً، ونادراً ما يتفق الباحثون على تحديده. لقد توصّل عالم الاجتماع الأمريكي ملفين سيمان عام ١٩٥٩ إلى تحديد خمسة مفاهيم مختلفة للاغتراب أطلق عليها تسميات: العجز (Powerlessness)، وفقدان المعايير (Normlessness)، وغياب المعاني (Meaninglessness)، واللاانتماء (Isolation)، وما يسمّى الاغتراب الذاتي (Self-estrangement)[١]. وقبل ذلك بأربعة أعوام أجرى باحث أمريكي آخر هو أنتوني ديفيدز[٢] بحثاً ميدانياً في جامعة هارفرد توصّل من خلاله إلى أن مفهوم الاغتراب يتألف من خمسة توجهات متشابكة هي: التركيز على الذاتية (Egocentricity)، وعدم الثقة (Distrust)، والتشاؤم (Pessimism)، والقلق (Anxiety)، والاستياء (Resentment).

يتضح من مقارنة النتائج التي توصّل إليها كُلٌّ من سيمان وديفيدز أنّه ليس بينهما أي عناصر مشتركة، ما يدل بدوره على غموض مفهوم الاغتراب، ويُثبت مرةً أخرى أن هذا المصطلح ليس في واقع الأمر سوى مجموعة متفرّقة من المعاني التي ليس من الواضح تماماً ما هي طبيعة العلاقات في ما بينها. لذلك لم يعد من الغريب أن نقول إن كُلّ محاولة من هذا النوع ستتوصّل إلى قائمة خاصة بها. ومن هنا، كما سأتوصّل لاحقاً، أهمية النظر إلى الاغتراب على أنّه عملية (Process) تتكوّن من ثلاث مراحل أساسية تشمل بحسب تقديري:

١ ـ مصادره في المجتمع والثقافة.

٢ ـ اختباره كتجربة نفسية وفكرية لدى الإنسان المغترب على صعيد الوعي.

٣ ـ نتائجه السلوكية البديلة في الحياة اليومية. وقديماً، كما ورد في كتاب ريتشارد شاخت (Richard Schacht)[٣]، استعمل هذا المصطلح أيضاً للإشارة إلى:

---

(١) Melvin Seeman, «On the Meaning of Alienation,» *American Sociological Review*, vol. 24 (1959).

(٢) Anthony Davids, «Alienation, Social Apperception, and Ego Structure,» *Journal of Consulting Psychology* (February 1955), pp. 21-27.

(٣) Richard Schacht, *Alienation. With an introductory essay by Walter Kaufmann* (Garden City, NY: Doubleday, 1970); Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston, MA: Beacon Press, 1969). and Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Mind* (New York: Macmillan, 1949).

١ ـ الانتقال غير الشرعي للملكية من إنسان إلى إنسان أو من شعب إلى شعب آخر (كما يتمثّل بانتقال الأراضي الفلسطينية من الأيدي العربية إلى الأيدي اليهودية الصهيونية).

٢ ـ فقدان القدرات العقلية أو غياب الوعي.

٣ ـ اضمحلال العلاقات الودّية بين شخص وآخر.

٤ ـ ابتعاد الإنسان عن الله، فينسب بعض المؤرخين مثل هذا الاغتراب الدينيّ إلى تجارب كُلٍّ من بولس ولوثر وكالفن في تاريخ تطور المسيحية.

ومن هذا المنطلق، استعمل مصطلح الاغتراب في نظرية العقد الاجتماعي، فاعتبر كُلٌّ من توماس هوبز وجون لوك أن الإنسان تخلّى تاريخياً عن «حقه الطبيعي» بالعيش الحرّ من أجل انتقال السيادة منه إلى المجتمع السياسي أو الدولة. وتكلّم جون جاك روسو عن تنكّرالإنسان لذاته بتسليمه سيادته في الحياة الطبيعية معتبراً أن مثل هذا النوع من الاغتراب أمر عبثي وبلا معنى إن لم تنتقل السيادة إلى المجتمع نفسه.

بعد هذا العرض الموجز لبعض مفاهيم الاغتراب في مراحل تطورها الأولى، نركّز الآن على الانتقال من مفاهيم شبه رومنطيقية إلى مفاهيم اجتماعية عند كُلٍّ من هيغل وفيورباخ وماركس وماكس وفيبر ودوركهايم وغيرهم:

١ ـ مفهوم هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) للاغتراب

استعمل هيغل التعبير الألماني لمفهوم الاغتراب (Entfremdung) في كتابه *Phenomenology of Mind* (1807)، وكان في السادسة والثلاثين من عمره، ما يدل على أنه اهتم منذُ البدء بقيام وحدة حقيقية بين أفراد يملك كُلّ واحد منهم وعيه الذاتي، وبين الفرد والمجتمع لتجاوز النزاعات الناشئة بينهم، معتبراً أن الإنسان مضطر لأن يقبل بمصيره التاريخي وبالعلاقات الاجتماعية والسياسية، وإلا خسر الحرية والوحدة معاً، ما أدّى بدوره إلى نشوء عداء وتنافر بين الفكر والواقع، والوعي والوجود، وبين الفرد والمؤسسات. لذلك يصبح هدف مثل هذه الفلسفة استعادة تلك الوحدة المفقودة بإجراء تحليل منتظم وموسّع في طبيعة التناقضات في سبيل قيام الوحدة المطلوبة، وبخاصة تلك التي تحدث بين الخاص والكلي.

من هذا المنطلق عرّف هيغل الاغتراب بأنّه حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانيها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتُوظّف لصالح غيره بدل أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص. وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية بما فيها تلك التي تهمّه وتسهم بتحقيق ذاته

وطموحاته، فقال هيغل كما سنرى لاحقاً في هذا الفصل إن العقل يجد نفسه في حالة حرب مع نفسه ومخلوقاته. وكيما يتمكّن العقل من تحقيق ذاته الفضلى، لا بدّ له في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالتغلب على المعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحدّ من تحكّمه بها.

إن مثل هذا التوحّد شرط لقيام الحرية، وإن تلك هي مهمة الإنسان الذي يستطيع وحده أن يغيّر الواقع وينظّمه بحسب مقتضيات العقل ويحقّق ذاته من ضمنه. وعلى العكس، يكون الإنسان مغترباً بقدر ما تزداد الهوة بينه وبين المؤسسات والعالم. أما التغلّب على حالة الاغتراب فيتمّ بقيام مجتمع حقيقي تندمج فيه جميع المصالح الخاصة والعامة. بهذا المفهوم، توصّل هيغل إلى ضرورة قيام دولة مركزية قوية كي يتمكّن المجتمع من أن يتحكّم بمصيره، ولا يتمّ هذا التحكّم طالما تسود فوضى المصالح الخاصة المتناقضة. وكذلك يكون الإنسان مغترباً ما لم ينعم بالحرية الحقيقية التي تتحقّق في حياة الأمة وبالاندماج بين المصالح الخاصة والمصالح العامة.

وقد توصّل هيغل إلى هذه النتيجة ردّاً على الرومنطيقية المتفاقمة في عصره[٤]، لأن الصراع بين فرد قوي وفرد ضعيف سيكون لصالح الأول على حساب الثاني. ومن حيثُ علاقة الرجل والمرأة، فإن أي صراع بينهما سينتهي بهزيمتها، ما يلغي استقلالها ويخضع رغباتها لهيمنته. لذلك يكون مصير الفتاة الزواج حيثُ يكون الرأسمال للعائلة وليس للرجل فحسب. ونضيف هنا أن هيغل نظر إلى الاغتراب على أنّه مرحلة في عملية ديالكتيكية في العلاقات الواقعية التاريخية.

٢ ـ مفهوم فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) للاغتراب

وقبل ذلك، اهتم الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) بمسألة الاغتراب عن المؤسسة الدينيّة، بل عن الدين نفسه أيضاً، معتبراً أن الإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من خلال إيمانه الدينيّ أفضل ما لديه وفي نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته، فأصبح يعبد هذا الشيء الذي يتحكّم بشخصه. وفي نظر فيورباخ الذي تتلمذ على هيغل أن الدين هو نوع من اغتراب الإنسان عن نفسه، أي الاغتراب الذاتي. بذلك يتصرّف الإنسان واضعاً نفسه تحت سيطرة مخلوقاته التي قد تتحكّم به بدلاً من أن يتحكّم بها، فيتحوّل الخالقُ ـ أي الإنسان ـ إلى مخلوقٍ، والمخلوقُ (وهو في هذه الحالة اللّه أو الكنيسة) إلى خالقٍ. بهذا يعكس الإنسان أفضل

(٤) *The Philosophy of Hegel*, edited, with an introd., by Carl J. Friedrich, Modern Library of the World's Best Books; 239 ([New York]: Modern Library; Random House, 1954), pp. 2-3.

ما في نفسه من صفات وما لديه من قيم على الألوهة، فيصبح الإله صورةً للكمال ويتحوّل الإنسان إلى مثال للخطيئة والشرّ. ويضيف «أن مفهوم طبيعة اللّه ليس سوى مفهوم جوهر طبيعة الإنسان. لقد خلق الإنسان اللّه بحسب تصوّره لجوهره الإنساني. وبهذا أنكر نفسه، ونسب إلى شيء ما أفضل ما في جوهره»(٥).

٣ ـ مفهوم كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) للاغتراب

بعد موت هيغل (عام ١٨٣١) بسنوات قلائل حوّل ماركس مفهوم الاغتراب متأثراً به وبفيورباخ من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي ـ اقتصادي وبخاصة كما يظهر في كتابه *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*(٦) ومن خلال ما يعرف بكتابه الآخر **مقالات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية** التي بلور فيها أسس مفهومه الجديد، وظلّ يهتم بمفهومه هذا إلى نهاية حياته على عكس ما يقول بعض منتقديه من أنه تخلّى عنه في مؤلفاته التالية في زمن نضوجه. ومع أنّه كان لهيغل وفويرباخ تأثير كبير ومباشر في ماركس، إلا أنّه تجاوز المفاهيم المثالية للاغتراب في الفكر الأوروبي، وحلله في سياقه التاريخي وفي العمل في المجتمعات الرأسمالية والأوضاع اللاإنسانية.

ومهما كان، فقد اهتم ماركس بالعلاقات في ما بين الأشياء، ليس كأمور ثابتة، بل متحوّلة تاريخياً. وقد تمكّن في نقده كتاب **فينومينولوجية العقل** أن يقلب هيغل رأساً على عقب باتباعه منهج الاقتصاد السياسي ليظهر أن الاغتراب حالة عامة في المجتمعات الرأسمالية التي حوّلت العامل إلى كائن عاجز وسلعة بعد أن اكتسبت منتجاته قوة مستقلة عنه، ومعادية له. وتحديداً، قال إن العامل في ظلّ النظام الرأسمالي «يهبط إلى مستوى السلعة ويصبح حقاً أكثر السلع تعاسة، وتزداد تعاسته بازدياد قوة إنتاجه وحجمها. يصبح العامل سلعة رخيصة بقدر ما ينتج من سلع وبتزايد قيمة عالم الأشياء تتدنّى قيمة الإنسان نفسه»(٧).

وقد توصّل ماركس من خلال نظريته هذه إلى تحديد أربعة جوانب من هذا الاغتراب:

---

(٥) Schacht, *Alienation. With an introductory essay by Walter Kaufmann*, p. 76.

(٦) Karl Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*, Translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley; Edited with an introd. and notes by Joseph O'Malley, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge [Eng.]: University Press, 1970).

(٧) Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Edited with an introd. by Dirk J. Struik; Translated by Martin Milligan (New York: International Publishers, [1964]), pp. 106-107.

أ ـ هناك اغتراب العامل في علاقته بمنتجاته، فهو يعمل في المجتمعات الرأسمالية من أجل غيره، وليس من أجل نفسه، فالرأسمالي لا يملك المصنع فقط. إنّه يملك القوة القانونية والاجتماعية التي تخوّله أن يستأجر العمال ويتصرّف في منتجاتهم بمعزل عنهم، ويجني الأرباح الطائلة في الوقت الذي لا يملك العامل فيه سوى قدرته على العمل، فهو يعمل في خدمة إنسان آخر وتحت سيطرته ولمصلحته. وَكُلّما ازداد غنى الرأسمالي ونفوذه، ازداد العامل عجزاً وفقراً، فهو يضع نفسه وجهده في العمل من دون أن يسيطر على منتجاته التي تكتسب قوةً باستقلال عنه، بل مضادةً له أيضاً. وبهذا تصبح حياة العامل ذاتها وليس عمله وإنتاجه فقط ملكاً لغيره. وبقدر ما يتحوّل الإنتاج إلى قوة خارج إرادته أو مستقلة عنه ومضادة له، بقدر ما يفقد سيطرته على حياته بالذات، ويزداد فقره في صلب عالمه الداخلي.

ب ـ هناك أيضاً اغتراب العامل عن عمله بالذات في المجتمعات الرأسمالية، إذ يرى ماركس أن العامل يغترب في هذه الحالة ليس فقط في علاقته بإنتاجه، بل في نوعية علاقته بعمله بالذات، فهو لا يختبر في عمله أي اكتفاء ذاتي، وأي إبداع أو نمو. إنّه في عمله، كما يقول ماركس، لا يؤكّد على ذاته، بل يتنكّر لها، ولا يشعر بالرضى، بل بالتعاسة.

ولذلك يرى عمله ليس عملاً اختيارياً، بل مجرد وسيلة لسدّ حاجاته اليومية، وبأنه ينشط بحرية فقط في وظائفه الجسدية: الأكل، والشرب، والتناسل.

ج ـ يغترب العامل في المجتمع الرأسمالي عن الطبيعة نفسها التي هو جزء منها، كما هي جزء منه ومن الوعي الإنساني. أما ما يحدث في المجتمع الرأسمالي، فهو أن الإنسان يغترب عن الطبيعة بأن يحوّلها إلى وسيلة لسد حاجاته المادية كما العمل نفسه، وتصبح حياته وسيلةً للعيش ولبقائه الجسدي. بكلام آخر، يغترب عن الطبيعة بالمواظبة على استغلالها بدل أن يغتني من خلال إقامة علاقة إيجابية متبادلة معها.

د ـ كما يغترب الإنسان عن منتجاته وعمله وطبيعته ونفسه، فإنه يغترب أيضاً في علاقته مع الإنسان الآخر، ليس فقط بسبب العزلة، بل لأن العامل يعمل ليس لنفسه، بل لغيره وتحت سيطرته. إذا كان نشاطه لغيره، لا بدّ من أنّه يعمل في خدمته، وتحت سيطرته ونيره، وقهره، بل إن كُلّ اغتراب، سواء أكان اغتراباً عن ذاته أم طبيعته أم إنتاجه، فإن كُلّ ذلك يتجسدّ في علاقات الاضطهاد والتسلّط والاستغلال مع الآخرين في العالم الواقعي الحقيقي، بل يضاف أيضاً إلى ذلك أن الملكية الخاصة وتوزيع العمل في النظام الرأسمالي يعزلان الأفراد بعضهم عن بعض، فلا يتمّ التعامل البشري في ما بينهم كأشخاص مبدعين، بل من خلال السلع التي

يتبادلونها. وقد يتحوّل الإنسان نفسه إلى سلعة يتم تبادلها في الأسواق، إذ يرتبط الناس بالسلع التي يتبادلونها، وليس في ما بينهم كأشخاص.

يقول هيربرت ماركوز وغيره، ممن عالجوا نظرية ماركس للاغتراب، إن كتاباته في هذا المجال هي أول تعبير واضح حول فكرة التشيؤ (Reification)، أي تحويل التعبير المجرّد إلى واقع حسّي)، إذ يحوّل المجتمع الرأسمالي جميع العلاقات الإنسانية الشخصانية إلى علاقات حسّية بين أشياء أو سلع. ويطوّر ماركس في كتاباته عملية التحوّل هذه على أنها «فيتشية» السلع (Fetishism of Commodities) التي تمنح الأشياء الجامدة، أي غير الحية، بموجبها أوصافاً وفضائل لا يتصف بها غير الإنسان، فالنظام الرأسمالي معروف بأنّه يحدّد العلاقات الإنسانية من خلال السلع المتبادلة بين البشر. لذلك نجد أن مكانة الأفراد الاجتماعية تُحدّد، لا بذاتها، بل بموجب قيمة السلع التي يملكونها. وتُفسّر الفيتشية بالإشارة إلى ما يلاحظه ماركس في الدين، فيقول إن منتجات العقل الإنساني تظهر ككائنات مستقلة تمتلك حياته وتدخل في علاقات في ما بينها كما مع الجنس البشري.

ويتم التعامل مع قوى الإنسان الجوهرية كما التعامل مع الأشياء (Objectivation). في هذا المجال، يقول ماركس: «إن العلاقات التي تصل عمل فرد بأعمال الآخرين تظهر ليس كعلاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد يعملون معاً، كما هو شأنهم في الواقع، بل كعلاقات مادية بين أشخاص وكعلاقات اجتماعية بين أشياء»(٨)، ويصبح عمله ليس عملاً اختيارياً، بل إجبارياً وملحقاً بالآلة كمجرد جزء منها. هكذا تصبح للسلع قيمة خاصة باستقلال عن الإنسان، وكثيراً ما تختلط الأمور بين وسائل البشر الذين يديرونها، فيقال إن الآلات بحاجة إلى عمال، ويتخذ المال قوة جبارة، كما لو أنّها جزء من صفاته الطبيعية، فيكتسب صفات إنسانية.

وهنا أيضاً يتحوّل الخالق إلى مخلوق، والمخلوق إلى خالق، كما يبدو من وصف

---

(٨) *Marxism and Alienation; a Symposium*, edited by Herbert Aptheker, American Institute for Marxist Studies. Monograph; no. 2 (New York: Humanities Press, [1965]); T. B. Bottomore and M. Rubel, eds., *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (London: Watts, 1956); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (Cambridge [Eng.]: University Press, 1971); Istvan Mészaros, *Marx's Theory of Alienation* ([n. p.]: Harper Torchbooks, 1970); Henri Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Translated from the French by Norbert Guterman (New York: Pantheon Books, [1968]), and Kostas Axelos, *Alienation, Praxis, and Techn-e in the Thought of Karl Marx* (Austin, TX: University of Texas Press, 1976).

وقد تبين في هذا المصدر الأخير أن الفرضية الأساسية لدى ماركس هي تجاوز الاغتراب بتنشيط المجتمع المدني في سبيل تأمين العدالة والحرية.

صاحب المال من خلال تعبيره عن أحاسيسه كما يلي: «مدى قوة المال هذه هي مدى قوتي. هذا ما أنا وما أنا قادر على صنعه. إنني بشع، ولكن بإمكاني أن أشتري لنفسي الأجمل بين النساء. كذلك أنا لست بشعاً لأن المال يلغي البشاعة. إن المال مكرّم، وكذلك صاحبه. به يشتري لي الموهوبين. إذاً، أليس المال الذي أملكه هو الذي يحوّل في الواقع نواقصي إلى أضدادها؟»[9]. وبسبب تعاظم جشع صاحب رأس المال، نجد أنّه يغترب إنسانياً هو أيضاً كما العامل الذي يضطر إلى أن يبيع حياته كي يؤمّن معيشته.

هكذا، إذاً، استفاد ماركس من مصطلح الاغتراب في تحليله وضع العامل في ظلّ النظام الرأسمالي بحيث يصبح حتّى العمل في هذه الحالة خارجاً عن إرادة العامل ومستقلاً عنه، بل إن العمل يتحوّل في مثل هذه الظروف إلى قوة جبارة ضدّ العامل نفسه، حتّى إنّه يفقد القدرة على تحقيق ذاته في العمل، بل إنّه، على العكس، ينكر ذاته. إن العامل في النظام الرأسمالي، بحسب رأي ماركس، مغترب لأنه لا يعمل من أجل نفسه، بل من أجل غيره. وبقدر ما يضع من جهده في العمل، بقدر ما تكتسب منتجاته قوة ضدّ ذاته، وتصبح حياته، وليس منتجاته فقط، ملكاً لغيره. بكلام آخر، رأى ماركس أن العمل في ظلّ النظام الرأسمالي يتحوّل إلى قوة خارجة عن إرادة العامل، مستقلة عنه، معادية له، متحكّمة بصيرورته، ومضادة لحياته وإنسانيته.

٤ ـ مفهوم ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) للاغتراب

وعلى خلاف ماركس، كما في الظاهر، رأى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر[10] أن العجز حالة عامة ولا تقتصر على العامل، بل تتصف بها جميع العلاقات الاجتماعية، فيؤكّد أن العالِم والجندي والباحث والأستاذ الجامعي وغيرهم لا يسيطرون على وسائلهم ومنتجاتهم بفعل كونها مستقلة عنهم في كثير من الأحيان. الجندي لا يسيطر على وسائل العنف، والباحث في مراكز الأبحاث الكبرى لا يسيطر على وسائل البحث وموضوعاته وغاياته وتوظيفاته. كذلك يمكن القول إن المواطن عاجز تجاه الدولة حتّى في المجتمعات الديمقراطية، فهي التي تسيطر عليه في واقع الأمر، وليس هو الذي يسيطر عليها فعلاً. لقد اكتسبت الدولة مناعة تمكّن الحاكم من التعالي على شعبه حتّى عندما يكون منتخباً من قِبله، فالدولة لا تشرك المواطنين حقاً في صنع القرارات المهمة، وكثيراً ما يتفاجأ المواطن بالقرارات والأحداث السياسية، بما فيها تلك التي يكون لها تأثير كبير في تقرير مصيره.

---

(٩) Karl Marx, *Capital*, Translated by S. Moore and E. Aveling (Chicago, IL: [n. pb.], 1906), vol. 1.

(١٠) Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 167.

صحيح أن ماركس ركّز على اغتراب العامل، ولكن نظريته لم تقتصر في واقع الأمر فقط على ذلك، فقد تناول أيضاً، كما سنرى في الفصول اللاحقة، الاغتراب في علاقة الإنسان بالدولة والدين والمال. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّه أعلن أن الاغتراب حالة عامة في المجتمعات الرأسمالية حيثُ تتحكّم قوة غير إنسانية بجميع جوانب الحياة بما فيها مختلف المجالات الدينيّة والسياسية والمالية والعلاقات السائدة بين المرأة والرجل، وبقدر ما تزداد الأشياء قيمة تنخفض قيمة الإنسان ويزداد فقراً وحرماناً في عالمه الداخلي. ثُمّ إن ماركس أبدى إعجابه بلودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) وحديثه حول مسألة الاغتراب عن المؤسسة الدينيّة، بل عن الدين نفسه أيضاً، فقال متأثراً به: «الإنسان هو الذي صنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. الدين هو في الواقع وعي الإنسان لنفسه. فهو آهة الإنسان المظلوم، وعاطفة عالم لا قلب له، وروح أوضاع لا روح لها. إنّه أفْيُون الشعوب. إن إلغاء الدين كمصدر لسعادة الإنسان الوهمية هو مطلب من أجل سعادته الحقيقية. إن دعوة الناس للتخلي عن أوهامهم حول واقعهم هي دعوة إلى التخلّي عن واقع يتطلب أوهاماً»(١١). وجاء في كتاب فريتز بابينهيم: **اغتراب الإنسان الحديث** أن «الآلة التي صُنعت لخدمة أهداف الفرد، اكتسبت قوة منيعة جعلتها تخرج عن إرادة الإنسان»(١٢)، وأكد أن «الكاتب يحتاج إلى أن يعتاش كي يكتب، ولكنه لا يجوز أن يكتب كي يعتاش»(١٣).

٥ ـ مفهوم عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) للتفكك الاجتماعي والأنومي

شدّد دوركهايم بالمقارنة مع المفهوم الهيغيلي ـ الماركسي على فكرة تفكك القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية، وفقدانها السيطرة على السلوك الإنساني وضبطه. وقد تمّ ذلك في أوروبا نتيجة الثورة الصناعية وما رافقها من ازدهار الروح الرأسمالية وإضعاف القيم والمعايير التقليدية، وهذا ما سُمّي (Anomie) أو (Normlessness) في مؤلفات إميل دوركهايم. لقد كان في الثانية عشرة من عمره عندما واجهت فرنسا هزيمة ساحقة من قِبل ألمانيا في حرب عام ١٨٧٠، ثُمّ تبع ذلك سقوط الإمبراطورية الثانية ونشوء جمهورية فرنسا الثالثة. ولهذا لم يكن غريباً أن يهتم في مجمل أعماله بما

---

(١١) انظر: المصدر نفسه؛ Mészáros, *Marx's Theory of Alienation;* Lefebvre, *The Sociology of Marx,* and *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 49-50.

(١٢) Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man; an Interpretation* Based on Marx and Tannies (New York: Monthly Review Press. 1959), p. 43.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

قد يعزز مسائل الاندماج الاجتماعي والتمسّك بالقيم والمعايير المشتركة. وقد أزعجه أن تعاني فرنسا انتشار الروح الفردية والتفكّك الاجتماعي، فدعا إلى التوفيق بين الفرد والمجتمع، والمواطن والسلطة (حتّى إنّه اعتُبر المفكر شبه الرسمي للجمهورية الثالثة)، والعقلانية والتقاليد، والاستقلال الفردي والتماسك الاجتماعي. وقد كافح في مختلف هذه المجالات من أجل قيام تآلف جديد بين التناقضات القائمة داخل فرنسا وغيرها من المجتمعات الأوروبية.

ورأى أن المجتمعات التقليدية البسيطة تتصف بوجود ضمير عام وتقاليد واضحة وأخلاق صارمة. أما في المجتمعات الحديثة، فيقوم التماسك فيها بالدرجة الأولى على تنظيم العمل وتقسيمه بحسب الاختصاصات المتنوعة والتعاقد الرسمي والقوانين التشريعية والتكامل الاقتصادي وتبادل المصالح الخاصة، فتنشأ عن ذلك فروق فردية متعددة وأخلاقية جديدة تتصل مباشرة بالمهن المتنوعة، ما يُضعف الضمير العام ويتطلب قيام مؤسسات عامة تطبّق القوانين وتؤمّن العدالة.

ومن بين أهم ما تناول دوركهايم بالدراسة المعمّقة حالة الأنومي (Anomie) التي هي في صلب المفهوم الدوركهايمي للاغتراب، وقد تأثر به عدد كبير من الباحثين في الشؤون الاجتماعية هذه. يشير هذا المصطلح إلى حالة تدهور المعايير التي تضبط العلاقات الاجتماعية، فتنشأ عن ذلك أزمات حادة بين عدة فئات متنافسة أو متناحرة، ما يهدّد الإحساس بأهمية التضحية في سبيل المجموع، إذ تستعمل الفئات القوية وسائل غير عادلة في فرض إرادتها على الفئات الضعيفة، ما يهدّد التماسك الاجتماعي بالوصول حتّى إلى درجة التفسخ والنزاع.

ولقد ربط دوركهايم بين ظاهرَتي الانتحار والوضع الأنومي في محاولة لتحليل أمراض تفسّخ المجتمع بحيث تتعطّل القيم والمعايير التقليدية من دون أن تحلّ مكانها قيم ومعايير جديدة فاعلة. من هنا أنّه اهتم بشكل خاص بأنواع الانتحار في سياق التطورات الاجتماعية في أوروبا بعد الثورة الصناعية، فأسماها بأسماء مسبّباتها. هناك مثلاً ما أطلق عليه تسمية «الانتحار الأناني» نتيجة عدم اندماج الفرد في المجتمع أو اللاانتماء، وعدم اعتراف الفرد أو الجماعات والطبقات بما هو أعلى من الذات الخاصة. وقد انتشرت هذه الظاهرة في المجتمعات التي تؤلّه الفردية وتمارس المنافسة والأنانية، وتستعمل مختلف الوسائل شرعية كانت أو غير شرعية لتحقيق المطامح الخاصة. وهناك، ثانياً، انتحار الأنومي الذي يكثر في المجتمعات التي تشهد تطوراً سريعاً وشاملاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فتفقد القيم والمعايير التقليدية قدرتها على ضبط السلوك والرغبات والمطامح الأنانية. وفي تشخيصه أمراض المجتمعات الحديثة يرى أن انتشار الاغتراب عن المجتمع لا يعود

إلى صعوبة سدّ حاجاته، بل «لأننا لم نعد نعرف حدود حاجاتنا الشرعيّة»[١٤].

انطلاقاً من هذا المفهوم الدوركهايمي، اهتم عدد من علماء الاجتماع بعزلة الفرد ولامبالاته، فهو يعيش في عالم شديد التعقيدات والازدحام، وبخاصة حين يصبح كُلّ شيء نسبياً، فتتساوى قيمة الأشياء حتى إنّه لا يعود من الممكن تفضيل أي شيء على شيء آخر. في مثل هذه المجتمعات «يصبح المال القاسم المشترك لكُلّ القيم وتفرغ الأشياء من مضامينها، فتطفو بجاذبية متساوية في نهر المال المتحرك باستمرار. وتستقر جميع الاشياء على صعيد واحد، وتختلف بعضها عن بعض فقط من حيث حجم المساحة التي تغطّيها[١٥].

ويتصل مفهوم الأنومي أيضاً بتيار فكري اهتم بغياب المعاني الكبرى في العصر الحديث. ومثالاً على ذلك أن العالم الاجتماعي الألماني كارل مانهايم أشار في كتابه **تشخيص لعصرنا** إلى فقدان التجارب الأنموذجية (Paradigmatic Experiences)، بسبب أن الإنسان في العصر الحديث أصبح يميل إلى مساواة التجارب الصغرى بالتجارب الكبرى، فلا يفضّل هذه على تلك. وعندما تتساوى الأشياء، فلا نعطي أي شيء قيمة أكثر من أي شيء آخر، يصبح لا قيمة لأي شيء. كذلك تحدّث علم النفس الاجتماعي عن أوضاع الرموز الأساسية أو المبادئ التأسيسية (Formative Principles) التي توّحد الثقافة وتشكّل مُناخاً أسطورياً يتجاوز به الشعب أوضاعه واهتماماته الآنيّة. وأخطر ما في الأمر أن الثقافة في العصر الحديث فقدت مثل هذه الرموز والمبادئ الأساسية وقدرتها على الإيحاء. وعندما تفرغ حياة الإنسان من الرموز الكبرى، يحاول أن يملأ الفراغ بأدوات ميكانيكية[١٦].

٦ ـ المفهوم الوجودي للاغتراب

لقد تناولت الوجودية عدة موضوعات تتصل عميقاً بتجارب الاغتراب كمشاعر

(١٤) Emile Durkheim: *Suicide* (New York: Free Press, 1966); *The Division of Labor in Society* ([New York]: Free Press, 1947), and *On Morality and Society; Selected Writings*, Edited and with an introd. by Robert N. Bellah, Heritage of Sociology (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973]), and Sebastian De Grazia, *The Political Community, a Study of Anomie* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948]).

(١٥) المصادر نفسها.

(١٦) Georg Simmel, «The Metropolis and Mental Life,» in: Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel* (New York: Free Press, 1967); Rollo May, ed., *Symbolism in Religion and Literature* (New York: G. Braziller, 1960), and Karl Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (New York: Oxford University Press, 1944).

التعلّق بحقّ الاختيار وما يرافقه من أحاسيس المسؤولية والقلق والعبث والغربة والعجز واللاانتماء، ورسمت صورة للإنسان الحديث على أنّه في الوجود كمسافر فوق بحر لا خريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه. لقد اختصر أب الوجودية كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) تجربة هذا البحث المستمر على الشكل الرائع التالي:

«يغرز واحدنا إصبعه في التراب ليعرف من خلال رائحته في أي موقع هو.

أغرز إصبعي في الوجود لأكتشف أن لا رائحة له. أين أنا؟ مَنْ أنا؟ كيف وصلت إلى هنا؟ ما هو الشيء الذي يُسمّى العالم؟ من هو الذي ضلّلني إليه وتركني هنا؟. كيف بدأت أهتم بهذه المغامرة الكبرى التي يُسّمونها الواقع؟»(١٧)

أليس مغترباً ذلك الإنسان الذي «يوزّع وقته بين النوم والحلم»، الذي يرى «الحياة فارغة وبلا معنى»، الذي «لا يشعر أنّه سيّد حياته»، الذي اعتاد الصمت، إذ «لا يجد فائدة من الصراخ في وجه العالم، والذي يرى أنّه سيندم مهما فعل»، «إذا تزوّجت ستندم وإذا لم تتزوّج ستندم أيضاً. إضحك على مهازل العالم أو إبكِ عليها، ستندم في الحالتين»(١٨).

أي عبث هذا، أي قلق؟ ما أكثر الاحتمالات وما أصعب الاختيار!

٧ ـ مفهوم مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) للاغتراب

استعمل مارتن هايدغر مصطلح الاغتراب (Entfremdung) في كتابه: **الوجود والزمن** *(Sein Und Zeit = Being and Time)* في معرض حديثه عن الوجود المزيّف (Unauthentic)، وهو الوجود الغارق في الحاضر الذي تحدّده الاعتبارات والعادات، لا اختيار الإنسان نفسه بنفسه، وبإدراك تام للأوضاع الإنسانية الأساسية. إذاً يكون الإنسان مغترباً عندما يتخلّى عن حقّ الاختيار ويهرب من ذاته والأزمات ويعيش في حالة من الزيف، ويغرق في الحاضر وفي عالم الآخرين، فينفي وجوده ويصبح «واحداً من الآخرين». بكلام آخر، يعيش الإنسان وجوداً اغترابياً بقدر ما يمتثل للعادات وتوقّعات الآخرين، ويفشل في تحقيق وجوده الأصيل. في هذه الحالة يصبح الإنسان شخصاً آخر لا نفسه، بل غيره. وفي هذا المجال، يؤكّد هايدغر، كذلك أن

---

(١٧) S. Kierkegaard, *Repetition; an Essay in Experimental Psychology*, Translated, with Introduction and Notes by Walter Lowrie; with a Bibliographical Essay: How Kierkegaard Got into English (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941), p. 141,

وضع هذا البحث أصلاً عام ١٨٤٣.

(١٨) S. Kierkegaard, *Either/Or* ([Princeton, NJ]: Princeton University Press, [n. d.]), p. 37.

الوجود الإنساني يكون وجوداً أصيلاً (Authentic) بقدر ما يختار شخصياً ويقرّر وجوده بنفسه ويعي واقعه ويعرّض نفسه للأزمات الوجودية ويخترق عالمها الخفي. ويكون وجود الإنسان أصيلاً بقدر ما يختار ويصنع قراراته بنفسه أو بمعزل عن التقاليد المتبعة[١٩]. وعلى رغم اختلاف هايدغر عن ماركس، إلا أنّه حدّده كما يلي: «لأن ماركس من خلال تجربته لاغتراب الإنسان الحديث أدرك بعداً أساسياً للتاريخ، فإن نظرته إلى التاريخ تتفوّق على جميع نظريات التاريخ الأخرى»[٢٠].

٨ ـ مفهوم جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) للاغتراب

ويستعمل جان بول سارتر مصطلح الاغتراب في عدد من مؤلفاته، منها: **الوجود والعدم ونقد الفكر الديالكتيكي**[٢١]. يقول في الكتاب الأول هذا إن الإنسان يقف وجهاً لوجه أمام العدم، وإن الحياة التي تخسر معناها هي نفسها وجود عدمي. أما الإنسان فيغترب عن نفسه، ليس فقط في مواجهة العدم، بل أيضاً في علاقته مع الآخر. إنّه في هذه الحالة قد يختبر نفسه من خلال نظرة الآخر إليه، أي كموضوع أو كشيء. ويضيف سارتر في كتابه **الوجود والعدم** أن الإنسان ينفصل عن الآخرين حتّى لتنشأ بينه وبينهم هوة بلا جسور، ولكن الاغتراب ليس الانفصال عن الآخر بحدّ ذاته، بل هو في رؤية الإنسان لنفسه كما يراها الآخرون فيستحيل إلى موضوع. إن الإنسان الآخر هو المرآة التي يرى نفسه فيها، ليس كفاعل، بل كمنفعل بالوجود، فالآخر في حالة الاغتراب لا يراه كإنسان حرّ يملك إمكانيات خاصة، بل يكتفي برؤية أوصافه الخارجية. وحتى حين يغيب الآخر، لا يستطيع هذا الإنسان أن يتهرّب من الإحساس بهذه الغربة. إن لجسد المغترب ثلاثة أبعاد من الوجود:

أ ـ جسده كما يعيشه، أي كمركز الإدراك والعمل.

ب ـ جسده كما يعرفه ويستعمله الآخر، كشيء أو كموضوع له أوصاف يمكن مراقبتها واستعمالها كبقية الأشياء والمواضيع.

ج ـ الجسد كما يختبره صاحبه بنفسه من خلال مراقبة الآخر له ومعرفته واستعماله.

هكذا يرى جان بول سارتر أن الإنسان يغترب عن ذاته في علاقته مع الآخرين.

---

(١٩) Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper, [1962]).

(٢٠) Mészaros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 243.

(٢١) Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness* (1943), and *Critique of Dialectical Reason* (1960).

وتتضح علاقات الاغتراب هذه في مسرحية سارتر **لا منفذ** *(No Exit)* حيثُ يُسجن غارسين ـ وهو صحافي مسلم ـ مع امرأتين في غرفة مغلقة في العالم الآخر. لقد وُجدوا معاً في هذا المكان الذي لا منفذ له بترتيب غريب، ولم يكن لهم بذلك أي اختيار. ثُمّ كان عليهم أن يستمروا معاً في هذا الوضع من دون معرفة بماذا يتوقّعون، ومن دون أن يستطيع أي منهم أن يعطي أو يأخذ. واكتشفوا من خلال هذه العلاقة غير الصحية أنّهم في الجحيم. لقد فقدوا أي حسّ إنساني، وأصبح كُلٌّ منهم جحيم الآخر، ولا يستطيع أي منهم أن يفعل شيئاً أو أن يعيش من دون الآخر. أما المعضلة الأخيرة فهي أن الآخرين وجدوا في جحيم لا بُدَّ منه. لذلك يصرخ غارسين في نهاية المسرحية: «هذا هو الجحيم إذاً. كُلّ ما قيل لنا حول ـ النار ـ أقاصيص عجائز»(٢٢).

إن المعضلة الأساسية هي الحرية، فالمهمة الأولى للإنسان أن يؤكدّ حريته ويسلك طريقه الخاص. هذا ما يؤكّد عليه سارتر في مسرحية **الذباب**، كما يظهر من الحوار التالي بين الإله زيوس (الذي يمثّل النظام) وأوريستيس (الذي يمثّل الثورة على النظام):

زيوس: إذاً إنّا لستُ مليكك؟ من خلقك إذاً؟

أوريستيس: أنت. إنَّما كان يجب أن تجعلني حراً.

زيوس: منحتك الحرية كي تخدمني.

أوريستيس: . أنا حريتي. حالما خلقتني لم أَعُد لك.

زيوس: الحرية تعني النفي. فكّر بوحدتك.

أوريستيس: غريب عن نفسي. أعرف ذلك. على الإنسان أن يجد طريقه الخاص.

زيوس: مسكين الشعب. رسالتك إليهم ستكون حزينة.

أوريستيس: ولماذا أُنكر عليهم اليأس الذي أعيشه؟

زيوس: ماذا يفعلون باليأس؟

أوريستيس: يصبحون أحراراً. كُلّ شيء يجب أن يبدأ من جديد(٢٣).

---

(٢٢) Jean-Paul Sartre, *No Exit, and Three Other Plays* (New York: Vintage Books, 1956), pp. 46-47.

(٢٣) Jean-Paul Sartre: *Being And Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956), p. 351; «The Flies,» in: Sartre, Ibid., pp. 120-127, and *Between Existentialism and Marxism* ([n. p.]: William Morrow and Company, 1974).

٩ ـ المفهوم الفرويدي للاغتراب

هناك كذلك مفاهيم للاغتراب مستمدة من النظرة الفرويدية والتحليل النفسي، فقد صوّر فرويد الإنسان في ظلّ الحضارة الأوروبية كائناً مكبوتاً مشوّهاً قلقاً مدفوعاً بدوافع لا يعي كُنْهَها، موزعاً في صلب داخله، مطارداً بالشعور بالذنب، متنكّراً لرغباته الطبيعية، مصاباً بالتوهم، منشغلاً بصحته النفسية. . . إلخ. وفي تحليله هذه التوجّهات والهموم، ينطلق فرويد من مقولة تشدّد على وجود تصادم بين رغبات الإنسان ومتطلبات الحضارة، وبالتالي بينه وبين المجتمع والثقافة السائدة.

ونتيجة هذا الكبت وما يرافقه من معاناة «تصبح الحدود الفاصلة بين الذات والعالم الخارجي غامضة، كما إنَّ هناك حالات تظهر فيها أجزاء من جسد الإنسان بالذات، وحتى من حياته الفكرية والعاطفية، غريبة عنه وليس من ذاته ولأجلها. وفي سبيل التحفيف من حدّة معاناته أو بالأحرى تعاسته، قد يلجأ مثل هذا الإنسان المعذّب في صلب عالمه الداخلي إلى الأوهام والفنتازيا والدين ومخادعة الذات، إما تقليلاً لأهمية كُلّ ما له قيمة حقيقية أو تجنّباً للواقع. وقد يلجأ من ناحية أخرى إلى النشاطات العلمية والفلسفية والفنية من خلال التسامي (Sublimation).

ويعيد فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) تعاسة الإنسان إلى ثلاثة مصادر رئيسة هي: تفوق قوة الطبيعة، وضعف الجسد، والحضارة المتحكّمة في العلاقات الاجتماعية في العائلة والدولة والمجتمع. وقد اهتم فرويد بالدرجة الأولى بالمصدر الثالث، أي الحضارة، معتبراً إياها المسؤولة إلى حدّ بعيد عن تعاسة الإنسان. وقد تساءل هنا: كيف يمكن أن تكون كذلك في الوقت الذي تتمثل بها مجمل إنجازات الإنسان وقيمه ورموزه التي تميّزه من الحيوان وتسهم في مجالات السيطرة على الطبيعة وتنظيم علاقاته الاجتماعية؟ ويجيب عن تساؤله هذا بقوله: إن متطلبات الحضارة تقتضي أن يتنكّر الفرد لرغباته، فيكبتها أو يضحّي بها. إن السعادة هدف مهم، غير أن الهدف الأهم هو بناء المجتمع. من هنا أن الحضارة تضحّي بسعادة الإنسان أو تضعها في المقام الثاني تجاه مهماتها الأساسية. ولذلك يحدث الصراع في التصوّر الفرويدي بين السعادة الفردية من ناحية، وقيام الوحدة الإنسانية من ناحية أخرى. إن الثمن الذي يدفعه الإنسان من أجل تقدّم الحضارة يأتي على حساب السعادة. كيف يتمّ ذلك؟

يشدّد فرويد على أن متطلبات الحضارة التي تسبّب تعاسة الإنسان تقتضي التنكّر لرغبتين أساسيتين هما: الرغبة الجنسية، والنزعة العدائية، ما يقتضي استعمال وسائل عدة في تدعيم متطلباتها هذه: تتطلب الحضارة كبت الرغبة الجنسية والتنكّر لها

«كمصدر للذة بحدّ ذاتها»، وإن كانت «مستعدة فقط للتسامح بها» (أي الرغبة الجنسية)، لأنه «حتّى الآن ليس هناك من بديل لها كوسيلة لاستمرار الجنس البشري»، ولكن الحضارة تمكّنت بذلك أن تعتدي على الحرية الجنسية، ما تسبّب بانحرافات وأمراض نفسية لا تُحَدّ، حتّى إنَّ حياة الإنسان المتحضْر أصبحت في الزمن الحاضر «لا تفسح مجالاً للحب الطبيعي البسيط بين إنسانين»، ما يبرّر الافتراض بأن أهمية الجنس «كمصدر من مصادر مشاعر السعادة، قد هزلت أكثر من المعقول»، حتّى إنَّ الحضارة فقدت قدرتها على أن «توحي فينا إحساساً بالرضى عن حياتنا»[٢٤].

وقد أشار فرويد في دراسته حول الأخلاقية الجنسية إلى حصول ثلاث مراحل لتطور موقف الحضارة من الجنس: في المرحلة **الأولى**، كان من الممكن ممارسة الجنس لذاته بحرية وبصرف النظر عن الإنجاب. وفي المرحلة **الثانية** دعت الحضارة إلى كبت الرغبة الجنسية إلا لغرض واحد هو خدمة الإنجاب. أما في المرحلة **الثالثة** فقد أصبح الإنجاب الشرعي هو الهدف الوحيد للجنس[٢٥].

إن هذه المرحلة الثالثة هي التي تتمثّل فيها الأخلاقية الجنسية المتحضّرة التي ينتقدها فرويد ويرى فيها سبباً أساسياً بين أسباب تعاسة الإنسان. وفي ما يتعلّق بشأن الاغتراب فهو يتجسّد في موقف الحضارة بتفريغ الجنس من عنصر اللذة وتحويله إلى مجرد وسيلة للإنجاب. كذلك يتمثّل الاغتراب أيضاً في النتائج النفسية والعقلية للكبت الجنسي لأن «التجربة تعلّمنا أنه بالنسبة إلى معظم الناس، هناك حدّ لطاقة تركيبهم على التقيّد بمتطلبات الحضارة. إن كُلّ من يريد المبالغة بالوصول إلى مستوى أعلى مما يسمح به تركيبه، يسقط ضحية للعصاب (Neurosis)[٢٦].

ومن تناقضات مثل هذه الحضارة أنها بتنكّرها للجنس، تحوّل المرأة إلى موضوع جنسي، كما تحوّل الحب بين الجنسين إلى مجرد تجاذب جسدي، بل إن هذه الحضارة تخلق طبقتين من النساء: المرأة الفاضلة المكبوتة التي تتنكّر لجاذبيتها الجنسية، والمرأة الجذابة جنسياً والتي تعتبرها الحضارة «خفيفة» وتشكّك بفضيلتها. من هنا ميل بعض الرجال إلى الاقتران بالمرأة الفاضلة واتّخاذ المرأة الجذابة عشيقة. ويضيف فرويد أن مثل

---

(٢٤) Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Newly translated from the German and edited by James Strachey (New York: W. W. Norton [1962]), p. 13.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٦) Sigmund Freud, ««Civilized» Sexual Morality and Modern Nervousness (1908),» in: Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, with an introduction by Philip Rieff (New York: Simon and Schuster, 1963), pp. 20-40.

هؤلاء الرجال لا يستمّدون اكتفاءً جنسياً كافياً من زوجاتهم، فيبحثون عن إقامة علاقات جنسية مع نساء «خفيفات» ومن دون زوجاتهم أخلاقية. ويؤكّد أن هذه النزعة بين الرجال أكثر بكثير مما نتوّقع.

وتتطلّب الحضارة أيضاً التحكّم بنزعة أخرى أسماها فرويد «الغريزة العدوانية» (Aggressiveness)، وأن يحبّ الإنسان جاره كنفسه. ويستعين فرويد للتدليل على رسوخ النزعة العدوانية باعتراف الشاعر والكاتب الألماني هايني (Heine) قائلاً: «أمنياتي هي كوخ متواضع، ولكنني أتمنى أن يحتوي سريراً جيداً، وطعاماً جيداً لدي، وزهوراً عند نافذتي، وأشجاراً أمام بابي، وإذا أراد اللّه أن يتمّم سعادتي فيمنحني متعة رؤية ستة أو سبعة من أعدائي معلّقين من هذه الأشجار. وقبل موتهم سأسامحهم لما ارتكبوه بحقي. صحيح أن الإنسان يجب أن يسامح أعداءه، إنَّما ليس قبل شنقهم»[٢٧].

ويرى فرويد أن الإنسان ليس مخلوقاً لطيفاً بل هو، على العكس، مخلوق «بين معطياته الغرائزية قسط قوي من العدوانية»، وذلك لأن «الإنسان ذئب للإنسان» (Homini Lupus Homo)[٢٨]. إن وجود النزعة العدوانية المتبادلة بين الناس تهدّد باستمرارالمجتمع المتحضّر بالانقراض، وبما أن العواطف الغرائزية هي أقوى من المصالح المعقولة، «تضطر الحضارة إلى بذل أقصى جهودها في وضع حدّ لغرائز الإنسان العدوانية. ومن هنا التضييق على الحياة الجنسية، ومن هنا أيضاً الوصية المثالية بمحبة الجار لجاره كمحبته لنفسه»[٢٩].

في ضوء هذه القناعات التي توصّل إليها فرويد، يستنتج قائلاً: «إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الكبرى، ليس فقط بالنسبة إلى نزعة الإنسان الجنسية، بل بالنسبة إلى نزعته العدوانية أيضاً، فإننا نستطيع أن نفهم بشكل أفضل لماذا يصعب على الإنسان أن يكون سعيداً في ظلّ هذه الحضارة. إن الإنسان المتحضّر يستبدل نصيباً من احتمالات نيله السعادة بنصيب من الأمن»[٣٠].

وللتأكد من كبت هذه النزعات وغيرها تلجأ الحضارة إلى عدة وسائل تدعم موقفها، وذلك عن طريق جعل قيمها ومطالبها جزءاً من الذات، فيتحوّل الكبت الجنسي إلى صراع داخل الإنسان بمبدأ اللذة ومبدأ الواقع، كما ينقلب كبت العدوانية

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٨) Freud, *Civilization and its Discontents*, p. 57.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

إلى صراع بين مبدأ الحياة ومبدأ الموت. بكلام آخر، يستبطن الإنسان (Internalization) قيم المجتمع ومعتقداته وسلطويته تجاه نفسه، وتتكّون لديه قوى رادعة تتمثّل بالضمير والذات الكبرى (Superego) والشعور بالذنب والندم وتعذيب الذات. وبذلك تسيطر الحضارة على رغبات الإنسان وغرائزه «بإقامة وكالة رقابة داخل الإنسان، كمثل سكنة في مدينة محتلة»(٣١).

وتزداد هذه المعاناة بحسب رأيه بقدر ما يكون الإنسان عاجزاً واتكالياً ومعتمداً على الآخرين واحترامهم. من هنا العلاقة الوثيقة بين الشعور بالذنب والقلق (الذي يتحوّل أحياناً إلى نوع من الرعب) من فقدان محبة الآخرين وتقديرهم، وبينه وبين الرعب من السلطة والعقاب. كُلّ هذه الظواهر ـ الضمير، الذات الكبرى، الشعور بالذنب، الندم، القلق، الرعب، تعذيب الذات ـ تتصل اتصالاً وثيقاً بعضها ببعض، وتنشأ نتيجة استبطان الحضارة، فتتحكّم به من الداخل كما تتحكّم به من الخارج. إن الصراع بينه وبين المجتمع يتحوّل أيضاً إلى صراع بينه وبين نفسه وعلى حساب ذاته في محاولة للموازنة بين السعادة والأمن.

يرى فرويد الإنسان، إذاً، كائناً معذّباً في عمق وجوده، حتّى إنّه قد لا يعي مصادر عذابه فيلجأ إلى وسائل تخفيفية عدة، من بينها اللجوء إلى اختراع الأوهام. ومهما يكنْ موقفنا منه، فلا بد من أن نعترف أنّه قدّم مفهوماً مختلفاً واكتشف أبعاداً خفية في النفس البشرية. وللتدليل على أهمية فرويد، وبخاصة بالنسبة إلى تفهم حالة الاغتراب، أرى أن أشير هنا إلى محاولتين أساسيتين في تطوير النظرية الفرويدية وتوفيقها مع عدد من المفاهيم الأُخرى، وهما: المفهوم الوجودي ـ الفرويدي، والمفهوم الماركسي ـ الفرويدي.

جرت في الخمسينيات من القرن العشرين على الأقل محاولة للتوفيق بين الوجودية والفرويدية والاستفادة منهما معاً في فهم مسألة اغتراب الإنسان في الوجود، وبخاصة في العصر الحديث. تناولتُ هذه المحاولة المزدوجة الجانب الدينمائي في السلوك الإنساني ـ أي الإنسان في حالة صيرورة أو كينونة ـ فشدّدتْ على معاناة الإنسان في الوجود، وما نتج من هذا من قلق عميق ودائم، ما عذّب الإنسان حتّى الرعب الذي وصفه كارل يونغ بقوله: إن الإنسان الحديث يشبه شخصاً أطلّ من نافذة شقته في الطابق العشرين ليكتشف، يا للهول، أن المبنى الذي يسكنه يبدأ بالطابق العاشر معلقاً على الهواء من دون أسس ومهدّداً

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

بالسقوط أو الانهيار في أية لحظة. هذا هو الرعب الذي يعود في نظر الفرويدية ـ الوجودية إلى تهدّم الأسس في العصر الحديث، ما يشكّل مصدراً رئيسياً من مصادر القلق[٣٢].

كذلك جرت محاولات لتقديم مفهوم للماركسية ـ الفرويدية، كما تتمثّل في أعمال هيربرت ماركوز، ووليم رايخ، وإريك فروم، وجان بول سارتر، كما أظهرنا سابقاً، وغيرهم ممن ربطوا بين الكبت الجنسي والقمع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في المجتمعات البرجوازية. لقد رأى هؤلاء أن كُلاً من الماركسية والفرويدية يشكّل منظوراً نقدياً راديكالياً. كذلك هناك من جمعوا بين الفرويدية والوجودية[٣٣].

(٣٢) C. J. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (New York: Harcourt, 1933).

(٣٣) Rollo May, ed., *Existence* ([New York]: Basic Books, 1958); and *Psychology and the Human Dilemma* (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1967), *Psychoanalysis and Existential Philosophy*, edited and with an introduction by Hendrik M. Ruitenbeek, Dutton Paperback; D94 (New York: E. P. Dutton, 1962).

الفصل الثالث

إعادة تحديد مفهوم الاغتراب في ضوء التجارب العربية:
عملية لا مجموعة من المعاني المتباينة

بعد أن استعرضتُ ما اعتبره أهم المفاهيم والنظريات الأساسية للاغتراب في الفكر الغربي، يهمني الآن أن أعيد النظر في تحديد هذا المفهوم المهم تمهيداً للبحث في مظاهره كتجربة إنسانية، ومصادره على مستوى البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المعاصر، ونتائجه من حيثُ البدائل السلوكية في عملية تجاوز حالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان في المجتمع والمؤسسات التي ينتمي إليها ويعمل من ضمنها في الحياة اليومية. وقد تبيّن لنا أن مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً ومتعدد المعاني على الرغم من تزايد الاهتمام به، وكونه موضوعاً محورياً في مختلف النشاطات الفكرية من فنون تعبيرية، وفلسفة، وعلوم اجتماعية. ولقد تبيّن لنا أيضاً أن بعض الباحثين شدّدوا في هذا المجال على حالة العجز، فيما شدّد البعض الآخر على تفكّك القيم والمعايير والرموز، كما شدّد البعض الثالث أيضاً على مشاعر العزلة وعدم الانتماء واللامبالاة، فيما مال البعض الآخر إلى التركيز على تجارب عدم الاكتفاء الذاتي والقلق والعبث واليأس والوحشة . . . إلخ.

ولا يقتصر غموض معنى الاغتراب على تنوّع المفاهيم والنظريات، بل يشمل أيضاً الاختلاف في المستويات (Levels) التي يتمّ التحليل على أساسها. ليس هناك من تمييز في الكثير من معالجة هذه المفاهيم والنظريات فيما إذا كان الباحث يتحدث عن الاغتراب كحالة مجتمعية موضوعية، أو كحالة شعورية وتجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلّق بالقيم والمعايير بحدّ ذاتها، أو حتّى كحالة سلوكية في محاولة لتجاوز الاغتراب. وإضافةً إلى كلّ ذلك، قد يكون الإنسان عاجزاً في المعنى الموضوعي من حيثُ علاقته بالمجتمع والمؤسسات، كما نلمس ذلك في الواقع العربي بشكل خاص.

أما على مستوى الوعي الذاتي، فقد لا يعي الإنسان حقوقه، وإن وعاه في واقع الأمر فربما يسوّغه ويتقبّله باسم الدين والمعتقدات التسويغية على أنّه شأن طبيعي في المجتمعات المنغلقة المستبدة التي لا تراعي حقوق الفرد، وبخاصة في صفوف الجماعات والطبقات الفقيرة والضعيفة. وعلى عكس ذلك تماماً، قد يشعر بالعجز أفراد وجماعات وطبقات يعيشون في مجتمعات أخرى أكثر انفتاحيةً وتقدّماً وأقل

استبدادية بفعل تراث ثقافي نقدي يركّز على أهمية الوعي في قبول مثل هذه الأوضاع أو رفضها وكيفية التعامل معها في محاولة للتحرر منها وتجاوزها.

كما سنحاول أن نُظهر في الفصول التالية أن الشعب في المجتمع العربي عاجز بالمعنى الموضوعي لحرمانه من حقوق المشاركة في الحياة العامة وضمن مؤسسات العمل والدين والعائلة والدولة بشكل خاص، ولكنه قد يعايش هذه المشكلة ويتعامل معها على أنّها شأن طبيعي يمكن تسويغه. إننا بهذا نثير مسألة مدى قدرة تمسك الشعب بحقوقه وإصراره على حقه في المشاركة الفعّالة في الحياة العامة. هناك قطاعات كبرى من الشعب في مختلف البلدان العربية لا يبدو أنّها تعي أهمية أن يكون لها دور أساسي في الحياة العامة. وإن وعت هذا الأمر حقاً ربما تغضّ النظر عن أهميته وتتقبّله مضطرة بفعل وطأة التقاليد السائدة أو عدم وجود منظمات ناشطة تدافع عن حقوق المظلومين، بل ربما تكتشف أيضاً، إذا ما نظرنا في الأمر تاريخياً، أن بعض الطبقات والفئات والجماعات الشعبية المرهقة بالحرمان والقمع قد تسوّغ واقعها أو تضطر إلى تقبّله معتبرة أنّه من الحكمة والتروي أن تتقبّل أوضاعها، فتنصرف عن المطالبة بحقوقها والمشاركة في تغيير الواقع، بل قد تذهب أبعد من ذلك فتعتبر القبول بمكانتها والاستكانة والتمسك بفضائل الصمت والصبر إما تجنباً للمشاكل أو نتيجة قناعة دينية بالتخلي أو التنازل عن حقوقها فـ «تترك أمرها لصاحب الأمر».

وفي مثل هذه الحالات الواسعة الانتشار في المجتمع العربي في ظروف معيّنة، قد يعتبر الإنسان العاجز نفسه صالحاً بقدر ما يقبل بعجزه ويقتنع بما رزقه اللّه ويصبح التسليم بالأمر الواقع فضيلةً فيما يصبح التساؤل كفراً. وقد لا تختلف هذه الميول كثيراً عن مفاهيم «الكارما والضارما» في الثقافة الهندية الدينيّة. وسنتناول هذه الظاهرة تفصيلياً في الحديث عن الاغتراب الديني. وليس عَرَضاً أن نسمع العاجزين يرددون ﴿**وبشّر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا للّه وإنّا إليه راجعون**﴾[1] وقد تعرّضتُ لتحليل ثقافة الصمت والصبر على المكروه في كتابي **المجتمع العربي المعاصر**، ومن ثُمّ **المجتمع العربي في القرن العشرين**[2].

ويزيد من غموض مصطلح الاغتراب أن بعض الباحثين لم يميّزوا بين

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيتان ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) حليم بركات: **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، وقد صدر منه ثماني طبعات حتّى الآن، و**المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

الواقع الموضوعي، وتجربة الاغتراب على صعيد الوعي والتجارب النفسية، كما على صعيد النتائج السلوكية البديلة التي في إمكان المغترب أن يختار بينها في سبيل تجاوز الأوضاع التي تحيله في الحياة اليومية إلى كائن عاجز ومهمّش. سنرى أن بعض الذين يشعرون بالعجز كثيراً ما يتفاوتون في تصرفهم ويسلكون سبلاً مختلفة بما فيها اللجوء إلى العزلة أو عدم المواجهة، أو إلى الخضوع للأمر الواقع وتقبّله، أو إلى التمرد والثورة في سبيل تغيير الواقع جزئياً أو كلياً. وهذا ما يزيد غموض المصطلح ذلك أن بعض الأبحاث المختلفة تتناول الاغتراب على أنّه يتألّف من عدة أنواع من دون أن تحدّد طبيعة العلاقات في ما بينها نتيجة الخلط بين وعينا الذاتي للاغتراب كتجربة إنسانية، ومصادره الواقعية ونتائجه السلوكية البديلة.

لهذه الأسباب وغيرها لن نعتبر في هذا البحث الاغتراب مجموعة من الأنواع كنا أظهرنا سابقاً ومنها ما ورد في الفصل الثاني حول دراسة ملفين سيمان وغيره ممن انشغلوا بتحديد أنواع الاغتراب (وقد ذكرنا منها العجز والأنومي واللامعنى والعزلة والاغتراب الذاتي). إن هذه الظواهر ليست في الواقع أنواعاً متميزة بقدر ما هي مراحل عملية صيرورية نركّز في تحديدها على ثلاث مراحل تمّت أيضاً الإشارة إليها عابراً، وهي:

١ ـ مرحلة واقع الإنسان الموضوعي في المجتمع والبنى الاجتماعية كما في علاقته بالمؤسسات التي ينتمي إليها أو يعمل من ضمنها.

٢ ـ تجربة الوعي الذاتي لطبيعة اغترابه فينسجم معها أو يرفضها وقد يصمّم على تجاوزها والتغلّب عليها.

٣ ـ النتائج السلوكية التي تتراوح بين الانسحاب أو العزلة، والخضوع أو الاستسلام، والثورة والتمرد في سبيل تغيير الواقع.

إن حالتَي العجز والأنومي هي أوضاع اجتماعية وثقافية ومؤسساتية على الصعيد الموضوعي، ويكون من الأفضل اعتبارهما بين أهم مصادر الاغتراب المحتملة، بينما الاغتراب الذاتي هو على الأغلب تجربة نفسية يعانيها الإنسان على صعيد المشاعر والوعي. أما العزلة فهي إحدى النتائج السلوكية المحتملة البديلة بالمقارنة مع الخضوع أو العمل على تغيير الواقع بالتمرد أو الإصلاح أو الثورة من ضمن حركات اجتماعية.

إن الاغتراب، كما يبدو لي في ضوء التجارب العربية، وكما حاولتُ تحديده في دراساتي التي تمّت الإشارة إليها سابقاً، هو نسق أو عملية صيرورية واحدة تتكوّن

عادةً من ثلاث مراحل متكاملة ومتصلة بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً وعضوياً، كما يتبين في الرسم التالي:

عملية الاغتراب ومراحلها

أولاً: المرحلة الأولى: مصادر الاغتراب

١ ـ التجزئة والتفتت الاجتماعي.

٢ ـ هيمنة الدولة على المجتمع: أزمة المجتمع المدني.

٣ ـ تسلّط الأنظمة الاجتماعية القسرية: النظام الأبوي وهيمنة المؤسسات الدينيّة، والتربية الاستظهارية.

٤ ـ الاستغلال الطبقي والظلم والحرمان والقهر ووجود فجوات عميقة بين الضعفاء والفقراء من ناحية، والأقوياء والأغنياء من ناحية أخرى.

٥ ـ التبعية والسيطرة الخارجية على الموارد العربية بالتحالف مع الحكام والطبقات المهيمنة.

٦ ـ طقوسية الماضوية وثباتها: الصراع بين القديم والجديد.

ثانياً: المرحلة الثانية: تجربة اغتراب الإنسان على صعيد الوعي الذاتي وفي علاقاته بالمجتمع ومؤسساته.

ثالثاً: المرحلة الثالثة: نتائج الاغتراب السلوكية بدائل الانسحاب أو العزلة، والخضوع والتمرد أو الثورة في سبيل تغيير الواقع المُعاش.

أولاً: المرحلة الأولى

موقع الإنسان الموضوعي في البنية الاجتماعية: تبدأ المرحلة الأولى في طبيعة الأوضاع والبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية السائدة في المجتمع وفي موقع الأفراد فيها من حيثُ مدى حرمانهم من حقوق المشاركة في مؤسساتهم ووسائل الإنتاج في العمل، وقدراتهم على التمسّك بحقوقهم والمشاركة في سبل تغيير أوضاعهم بالاتجاه الذي يريدون في سياق القوانين العامة التي يسهمون في وضعها أصلاً، ومدى قدرتهم في العمل من ضمن أحزاب وحركات أو منظمات اجتماعية ناشطة.

وسنخصّص فصلاً للبحث في مصادر الاغتراب، فنكتفي هنا بمجرد الإشارة إلى عجز المجتمع نفسه من حيثُ محدودية تحكّمه بموارده ومصيره، إذ قد تتحكّم فيه قوى خارجية، وكثيراً، إن لم يكن دائماً، ما يحصل ذلك بدعم من تحالف بين قوى داخلية

تُعنى بمصالحها الخاصة على حساب المجتمع ومؤسساته ومواطنيه، وقوى خارجية تسعى لإنشاء امبرطورية قوية. وحقاً أن القوى الخارجية كانت وما تزال تعمل منذُ زمن بعيد على تفكيك الأمم الضعيفة وخلق كيانات صغيرة متنافرة لا تملك وسائل النهوض والحيوية والإرادة المستقلة بضمان سيادتها وحقوق مواطنيها. ويتجلّى هذا العجز بشكل ظاهر في السيطرة الخارجية وسلطوية الأنظمة السائدة، ما يتسبّب بعجز المجتمع والشعب، فتنشأ فجوات عميقة بين طبقاته وفئاته، وبين الشعب والطبقات، أو بالأحرى العائلات الحاكمة المطلقة، ويصبح الشعب عاجزاً في مجتمع عاجز.

ويزيد من تعقيدات هذه المشكلة أن الأنظمة العربية تمارس القمع والتسلط والتعذيب على شعبها، فهي معنيّة بالدرجة الأولى بأمنها الخاص واستمراريتها في الحكم. وبقدر ما هي غير شرعية باعتبار أنّها وصلت إلى الحكم بمعونة خارجية أو بواسطة انقلابات عسكرية أو أية وسائل أخرى لا علاقة لها بتمثيل إرادة شعبها. وبقدر ما تكون الطبقة أو العائلات والطوائف الحاكمة خائفة على استمراريتها في الحكم والسيطرة على مقوّمات البلد، تلجأ إلى الاستبداد والعنف في تأمين بقائها، وليس بتدبير شؤون بلدها، من دون تمييز. من هنا انشغالها الأول بتثبيت دعائم سلطتها، وتخوّف الشعب من التعرّض المطلق للاستبداد، وبخاصة طبقاته الكادحة. إن الشعب، كما المجتمع، ضعيف في صلب وجوده لفقدانه السيطرة على إنتاجه وقواه ومؤسساته ومصيره بالذات. إنّه عاجز تجاه الدولة وفي العمل والعائلة والمدرسة والمؤسسات الدينيّة والتربوية.

إن فجوات عميقة تفصل بين الشعب والطبقات أو العائلات أو الطوائف الحاكمة، وبين العامل وربّ العمل، والتلميذ والأستاذ، والمرأة والرجل، والغني والفقير، والمثقف والأمّيُّ أو شبه المثقف، والمتعصّب دينياً والعلماني، متديّناً كان أو غير متديّن. . . إلخ. لهذا السبب وغيره من الأسباب الأُخرى ينقسم الشعب على نفسه، وبخاصة لدى هيمنة السلطوية ورسوخ سلسلة لا تنتهي من القمع المتواصل.

إن مثل هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تحدّ من مشاركة الشعب الفعّالة في تعامله مع مؤسساته وصنع مصيره، والسيطرة على موارده وإبداعاته، وحماية نفسه من الاعتداءات على حقوقه وكرامته، فيعيش متستّراً بحُجب كثيفة، ويحنّ إلى الهجرة إلى مجتمعات أخرى. وإضافة إلى ذلك، كثيراً ما تعمّق مثل هذه الأوضاع كثافة الاتباعية، والتسويغ، والتمسّك بالوسائل بمعزل عن الأهداف الجوهرية، والفصل بين المعنى والشكل، والرمز ومدلولاته. لكُلّ هذه الأسباب نجد ضرورةً قصوى للتعمق في دراسة مصادر الاغتراب الرئيسة في الفصل التالي.

ثانياً: المرحلة الثانية

أما في المرحلة الثانية من عملية الاغتراب، فنتناولها هنا باختصار على أن نتوسّع في وصفها وتحليلها في تضاعيف الكتاب. ونؤكد على أهمية مسألة وعي الإنسان بوضعه الهامشي في المجتمع، وهو وضع يكوّن لديه تدريجياً إحساساً بعدم الرضى عن علاقاته بالمجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها، فيرفض الأنظمة والثقافة السائدة، ويسعى ليس لتغييرها عن طريق المشاركة في الحياة السياسية، بل للهرب منها عند أول فرصة للتحرّر من مشاعر عدم الرضى والقلق والغضب والخوف والنفور من كُلّ شيء. كُلّ ذلك يحصل نتيجة الظلم الذي يتعرّض له في حياته اليومية. وربما يكون هذا بين أسوأ تجارب الاغتراب.

ثالثاً: المرحلة الثالثة

وتتكوّن المرحلة الثالثة على صعيد السلوك الفعلي والبحث عن وسائل التحرّر من هذه الأوضاع والأنظمة التي تسيطر على حياته بالعمل المنظم من خلال حركات اجتماعية وسياسية وثقافية ونقابية لتغيير الواقع والبحث عن بدائل مصيرية. وكثيراً ما يضطر الإنسان الذي يعيش مثل هذا الاغتراب أن يختار بين واحد من ثلاثة بدائل سلوكية في محاولة لتجاوز اغترابه:

١ ـ الانسحاب أو الهرب من الواقع الذي يسبّب الاغتراب كما يتجلّى بالهجرة والمنفى والمقاطعة.

٢ ـ الرضوخ أو الخضوع للأمر الواقع لعدم القدرة على الهرب أو لسبب العجز واليأس من احتمالات تغيير هذا الواقع. وقد ينشأ عن مثل هذا الخيار في حالات الضعف قبول ظاهري ورفض ضمني ترافقهما نزعة التحلّي بالصبر والتقنع والتملّق والتسويغ.

٣ ـ التمرد الفردي أو العمل الثوري من ضمن حركات اجتماعية تسعى لتغيير الواقع وتجاوز حالة الاغتراب ووضع حدّ لحالة العجز.

ونادراً ما اهتم المثقفون العرب اهتماماً منهجياً بظاهرة الاغتراب (بل لا أعرف صدور أية دراسة عربية من هذا النوع قبل أن نشرتُ دراستي حول «الاغتراب والثورة في الحياة العربية»[٣]، وثم أتبعتها منذُ ذلك التاريخ بعدد من الأبحاث كما

(٣) حليم بركات، «الاغتراب والثورة في الحياة العربية،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٦٩).

ذكرتُ سابقاً. وتلا ذلك ظهور عدد ضئيل من الدراسات المماثلة أُشير في أجزاء هذا الكتاب إلى بعضها)، ولكنني أجد من المفيد هنا أن أذكر بشكل خاص أن عبد اللّه العروي في المغرب تحدّث عام ١٩٧٣ عن قيام «تعارض بين ثقافتين: ثقافة أصيلة وثقافة دخيلة»، وعن أن المثقفين في المغرب «يفكرون بحسب منطقين: القسم الأكبر منهم بحسب الفكر التقليدي السلفي، والقسم الباقي بحسب الفكر الانتقائي ـ وأن الاتجاهين الاثنين يوصّلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي، فيتحدث بإسهاب عن «خطر ما يسمى بالاغتراب» وحول الخطر الآخر الذي أسماه «الاعتراب». يقول: «إن الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب، لكن الاعتراب استلاب أكبر. إن السلفي يظن أنّه حرّ في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر إلا باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره. أما الانتقائي فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته، وباللغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بهما كثيراً»[٤].

وهذا ما استدعى أيضاً كاتباً مغربياً هو عبد الكبير الخطيبي أن يقوم في عام ١٩٧٥ بما أسماه «النقد المزدوج»، ليس فقط باعتبار أن الهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية تجد نفسها مرغمة على التكيّف مع مقتضيات الحياة العصرية، بل بمعنى أن مهمة علم الاجتماع في المغرب تقتضي أن يقوم بعمل نقدي مزدوج: «أن يعمل على تفكيك المفهومات التي يغلب عليها الطابع الغربي أو المعرفة الغربية، وعلى نقد المعرفة التي أنجزها المغرب حول ذاته أو المعرفة التقليدية»[٥].

ويبقى أن أشير إلى أن هناك ثقافة عربية نقدية في مختلف مراحل تطورها، وتتمثّل في عصر النهضة بكتابات عبد الرحمن الكواكبي وشبلي شميل وأحمد فارس الشدياق وجبران خليل جبران وغيرهم، كما حاولتُ أن أظهر في كتابي: **المجتمع العربي في القرن العشرين**.

---

(٤) عبد اللّه العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣).

(٥) عبد الكبير الخطيبي: «نحو علم اجتماع للعالم العربي،» **مواقف**، السنة ٧، العددان ٣٠ ـ ٣١ (شتاء ـ ربيع ١٩٧٥)، و**النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

الفصل الرابع

مصـادر الاغتـراب وتنويعاتـه في الحيـاة العربيـة

إن البحث في عملية الاغتراب على الصعيد المجتمعي هو محاولة في الواقع للتعرف إلى مصادره كتجربة نفسية لدى الإنسان، فلكي نتفهم طبيعة الاغتراب لا بُدَّ من التنقيب عن جذوره في البنى الاجتماعية، ومدى سيطرة القيم والمعايير الثقافية على سلوك الأفراد والجماعات. ما هي إذاً هذه الأوضاع السائدة في المجتمع العربي التي تنبت منها مشاعر الاغتراب، كما وصفناها في الفصول السابقة من هذه الدراسة.

اكتشفتُ من خلال تحليلاتي في مختلف مؤلفاتي السوسيولوجية، وبخاصة كتابي **المجتمع العربي في القرن العشرين**(١) أن بين أهم مصادر الإحباطات العربية صعوبات التمكُّن من العمل الفريقي في حلّ المشكلات المستعصية، فإن الكثير من التغيير الذي حدث بسرعة مذهلة طيلة القرن العشرين تمّ لنا من دون مساهمة فعّالة من قِبلنا حتّى أصبحنا نحسّ وكأننا لا نملك نقاط ثبات نرتكز إليها، وأن أقدامنا لا تطأ أرضاً صلبة، بل على العكس، ظلّت بعض الأوضاع الأساسية الأخرى ـ وبخاصة على صعيد بناء المؤسسات وقيام الحركات الاجتماعية ـ على حالها تقاوم ما نبتغيه من تغيير جذري. وقد ترسّخت الولاءات المحلية الجديدة على حساب مهمات الاندماج القومي واستفحلت النزاعات، وبخاصة داخل المجتمع، كما في ما بين البلدان العربية المتجاورة.

وقد حاولتُ في أبحاثي السابقة(٢) حول موضوع الاغتراب أن أشدّد على مصدرين رئيسين للاغتراب على صعيد المجتمع والثقافة، هما السيطرة المفرطة (Overcontrol) في علاقة المواطن بالدولة ومختلف المؤسسات الاجتماعية، أو على العكس غياب مثل هذه السيطرة (Undercontrol) بسبب الخلل في القيم التقليدية كما في القيم الجديدة المستوردة من الخارج. من هذا المنطلق، يمكننا وصف حالة السيطرة المفرطة من قِبل الدولة والمؤسسات العائلية والدينية والتربوية وغيرها بأنها تمارس

(١) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

(٢) تشمل أبحاثي حول الاغتراب ما أشرت إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب وبخاصة: Halim Barakat, «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality,» *British Journal of Sociology*, vol. 20, no. 1 (March 1969).

القمع والضغط على الفرد بغية صهره في الأجهزة القائمة، وتأمين تثبيت امتثاله لمشيئة قيادات الدولة والمؤسسات المذكورة، والحدّ من مشاركته في الحياة العامة. أما في حالة فقدان سيطرة الدولة، كما في لبنان حتّى إنّه كثيراً ما قيل إن قوته في ضعفه، فيمكن وصفها من هذه الناحية بأنها تمثّل ميلاً ظاهراً إلى تفكّك العلاقات بين الجماعات وتناقض مصالحها. ولا يقلّل كثيراً من مثل هذا النزوع استمرار السيطرة المفرطة في العائلة والطائفة.

وقد ساءت بعض الأحوال في المرحلة التي تلت حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ حتّى إنّه تكوّن تيار قوي في الفكر العربي المعاصر ينشغل باستعادة الماضي انطلاقاً من هموم الحاضر ومهمات صنع المستقبل. لهذه الأسباب وغيرها، كثيراً ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه، فاجتاحتنا الأحداث حيثُ وحين لم نكن نتوقّعها كما لو كانت طوفاناً، وكادت حياتنا أن تتحوّل إلى كفاح يائس ضمن حدود ضيقة يصعب تجاوزها. ولأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، تراكمت حولنا وفي صلب حياتنا التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول. وأسوأ من كُلّ هذا أنّه أصبح يُعتبر من المثالية غير الواقعية أن نحلم ونفكّر بمشروع مستقبلي طموح، وأن نؤسس حركات اجتماعية وسياسية ننشط من خلالها في مجابهة مهمات التغيير في ظلّ الأنظمة العربية الاستبدادية المنشغلة بأمنها أكثر منها بقضايا صنع المستقبل.

يقال لنا حين نفكّر بمشروع طموح إننا واهمون نحلم من دون اعتبار معوقات التفكير السليم. وتوجّه إلينا مثل هذه التهمة بخاصة حين نقول بضرورة إنتاج ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية التخلف العربي وتجلياته وإحباطات مشاريعه المستقبلية. صحيح أن مثل هذا التغيير التجاوزي هو السبيل الأفضل للتغلّب على غربة الإنسان وأزمة المجتمع المدني كي نتمكّن من اجتياز المرحلة الانتقالية المُحبِطة التي عاشها المجتمع العربي وما يزال يعيشها منذُ قرن ونصف. إنّها فترة زمنية طويلة مليئة بالكفاح المرير لم نتمكّن خلالها من أن نتحرّر فعلاً من ثقافة الماضي، كما لم نقترب كثيراً من تصوراتنا المستقبلية لأنفسنا وللإنسانية، ونحن جزء مهم من تاريخها وإسهاماتها الحضارية. لذلك ما نزال نعيش واقعاً مأساوياً يتجاذبه الماضي والمستقبل والأمل والخيبة من دون استقرار، وليس من المعروف متى نخرج من هذه الدائرة المغلقة.

وتحديداً، نسأل ما هي مصادر الاغتراب أو العجز في الحياة العربية؟ ونجيب بأنّه لا بُدَّ من وجود مصادر عديدة داخلية وخارجية لا يمكن الفصل بينها، وكنا قد أشرنا إليها في الفصل السابق، وأن لكُلّ منا لائحته الخاصة في هذا المجال بحسب

تنوع المنطلقات النظرية. أُريد شخصياً أن أركّز هنا على ثلاثة مصادر رئيسة تتصّل بمهماتنا الحاضرة، وهي:

أولاً: التفتت الاجتماعي والتجزئة القومية.

ثانياً: ظاهرة التبعية بفعل اندماج مختلف بلدان الوطن العربي في النظام الاقتصادي العالمي منذُ القرن التاسع عشر الذي بلغ أَوْجَه في ما يُعرف حاضراً بنظام العولمة.

ثالثاً: سلطوية الأنظمة بدءاً من العائلة، وانتهاءً بالدولة في الغالبية العظمى من البلدان العربية، الأمر الذي يعوق مهمات تنشيط المجتمع المدني.

أولاً: التفتت الاجتماعي والتجزئة القومية

على رغم شبه الإجماع النظري على ضرورات الولاء الوطني والقومي، إلا أن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما تزال تتمركز في واقع الأمر حول محاور الجماعات الوسطية التي يتألف منها المجتمع، وفي طليعتها الولاءات القبلية والطائفية والعرقية والمحلية والوطنية بمعناها الضيق. وقد استندتُ في منهجي النقدي التحليلي للواقع الاجتماعي العربي كما قد يظهر من خلال كتابي: **المجتمع العربي في القرن العشرين** على مقولات متداخلة تشمل حالة الاغتراب المستعصية، وأزمة المجتمع المدني، وتداعي المجتمع من الداخل، وتمحور النظام الاجتماعي السائد حول نواة من الجماعات الوسطية، ما يؤدي إلى تغييب المجتمع وسحق شخصية الفرد المستقل المبدع، واستمرارية المرحلة الانتقالية الطويلة الأمد في محاولة التغلب على التخلف وتحقيق النهضة، وتفاقم التناقضات الاجتماعية والسياسية بمختلف أشكالها، وتجزئة الأمة إلى شبه دويلات صغيرة متناحرة في ما بينها لا تملك الكثير من مؤهلات الاستقلالية والحيوية، بل تعاني الضعف والاتكالية على حماية أنظمتها من شعوبها والدول الأُخرى المجاورة لها، كما يتبيّن من الخلافات المستعصية بين لبنان وسورية، والعراق والكويت، وقطر أو اليمن والعربية السعودية، وتونس ومصر والسودان، والجزائر والمغرب.

وتشكّل العائلة نواة التنظيم الاجتماعي والنشاطات الاقتصادية في المجتمع العربي القديم والحديث، وكثيراً ما تتمركز السياسة في عدد كبير من البلدان العربية حول الأُسر الحاكمة، فتتمحور بها وحولها حياة الناس بصرف النظر عن أنماط معيشتهم (البداوة والفلاحة والحضارة). ويتوارث العرب في العائلة (أكانت قبيلة أم عائلة ممتدة أم أسرة نووية) انتماءاتهم الدينيّة والطائفية والعرقية والطبقية إلى حدّ

بعيد، وحتى الولاءات والتوجهات والتحالفات السياسية. وربما تكون العائلة أهم الجماعات الوسطية بين الفرد والمجتمع، وضمنها تكون التنشئة حتّى ليمكن القول إنّها المصدر الأهم للقيم والتقاليد السائدة. لهذا أرى المجتمع العربي مجتمعاً عائلياً وقبلياً وطائفياً قبل أي انتماء آخر وعلى حسابه، وكثيراً ما تكون الأولوية للعائلة في التناقض مع أي ولاء آخر.

إن العائلة العربية بمختلف أشكالها من قبلية وعشائرية، تقليدياً وحتى الوقت الحاضر إلى حدّ بعيد، هي نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فتكون بالتالي وحدة اجتماعية اقتصادية أساسية تتوقّع من أعضائها، كلّ بحسب طاقاته ونظام توزيع العمل المعتمد، التعاون معاً والاعتماد على بعضهم البعض في جميع المجالات، وذلك بالدرجة الأولى من أجل تأمين المعيشة ورفع مستوياتها وتحسين أوضاعها ومكانتها في المجتمع والدفاع عنها ضدّ أعدائها، كما في تعزيز علاقاتها بأقاربها وأصدقائها وحلفائها من العائلات الأخرى.

صحيح أن العصبية العائلية مبنية على رابطة الدمّ، إلا أن هذه الرابطة هي بدورها مبنية في الأساس على وحدة الملكية، وتتعزّز بالتكامل العضوي والعاطفي والمشاركة الفعلية والمعنوية في الدفاع عن المصالح والآمال المشتركة. إنّها محورالنشاطات الإنسانية بجميع جوانبها ولا حدود لالتزاماتها وتواكلها الاقتصادي والاجتماعي والنفسي، ولا يكون للروابط الدموية مثل هذه الأهمية من دون ذلك. ولهذا لم يكن من الغريب أن تساءل قديماً ابن عبد ربه في كتابه **العقد الفريد**(٣): هل العرب شعوب أم قبائل؟

بموجب هذه العضوية يصبح الإنسان في الأسرة مسؤولاً، ليس عن تصرفاته الشخصيّة فحسب، بل عن تصرف الأعضاء الآخرين، وبخاصة الذكور عن الإناث. من هنا، مثلاً، الإحساس أن انحراف البنت في العائلات التقليدية بخاصة ينعكس على جميع العائلة، فيمسّها في صميم شرفها ولا يمسّ الفتاة وحدها. في إطار هذه المعضلة، يمكن أن نفهم جرائم الشرف التي تُقترف عادةً في المجتمعات التقليدية الشديدة التماسك، وحيث تسود القيم الدينيّة والعائلية الصارمة ويعرف كلٌ الآخر معرفة شخصية. إن جريمة الشرف في هذه الحالات هي بمثابة محاولة يائسة ومحبِطة من قِبل العائلة لاستعادة شرفها المهدَّد بسوء تصرف إحدى أعضائها في المجتمع الصغير الذي تنتمي إليه، كالحي أو القرية أو القبيلة. وما قيل حول جرائم الشرف هذه يمكن أن يُقال أيضاً حول جرائم الثأر. هنا أيضاً، قد يُعتبر كُلّ عضو في عائلة

(٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٩).

القاتل مسؤولاً عن القتل، وليس القاتل بمفرده. إن الثأر يتم، كما تتم جرائم الشرف، بين الجماعات الشديدة التماسك التي تسودها العلاقات الشخصيّة الوشائجية والقيم الأولية الوثيقة. وعلى صعيد المجتمع ككل، تصرّفت المعارضة العراقية تحت الاحتلال الأمريكي كجماعات وسطية، ومنها ما هو قَبَلي وعرقي وطائفي ومحلي، وذلك على حساب الولاء للوطن والأمة قاطبة.

ولأن الإنسان في العائلة التقليدية عضو أكثر منه فرداً مستقلاً، يُعتبر كُلّ تصرف أو قرار مستقل خروجاً عن وحدة العائلة وتنكراً لجميلها. بكلام آخر، إن كون العائلة وحدة إنتاجية اقتصادية ونواة للتنظيم الاجتماعي يجعل القرارات الأساسية شأناً عائلياً، وليس شأناً فردياً. هذا ما يحدث بخاصة بالنسبة إلى القرارات المتعلقة بالزواج والطلاق وتنشئة الأطفال. في كُلّ هذه الحالات، كانت الأولوية، تقليداً للعائلة التي تهيمن على حياة أعضائها. ومن هنا كثيراً ما يتمّ الولاء العائلي أو القَبَلي على حساب المجتمع والفرد معاً. إن ما يميّز المجتمعات الحديثة في عصر قيام الدولة ـ الأمة عن المجتمعات التقليدية هو التشديد على الولاء للمجتمع والفرد في الحالة الأولى، مقابل التشديد في الحالة الثانية على أهمية الجماعات الوسطية على حساب المجتمع والفرد. وهذا في صلب تخلف المجتمع العربي.

في ضوء كُلّ ذلك، يبدو العربي وكأنه يسوق سيارة مصيره وهو يضغط على جهازَي التوقف والانطلاق في الوقت ذاته. وتُعنى الطبقات والعائلات الحاكمة والقوى المرتبطة بها بأمنها ورفاهيتها واستقرارها أكثر مما هي معنيّة بالتنمية البشرية، إذ إن الإنسان هو بين آخر اهتماماتها. ويعيش العرب واقعاً مأساوياً كما لو أنهم مرميون في العالم والتاريخ من دون أن يتحكّموا بمصيرهم ويمتلكوا مواردهم. إنهم يتعلقون بنقاط وأهداف وسبل ثابتة لا يحيدون عنها في عالم متحرك. كما إن نقطة الثبات عند العرب ليست في الخيارات الإنسانية، بل في الماديات والماورائيات والعقائد الجامدة. وأكثر ما نجهله أن نقاط الثبات هي داخل أنفسنا من دون أن ندري، وأن خياراتنا المستقبلية تتمّ من دون أن تستند إلى تحليل سليم للواقع الاجتماعي العربي والتوصل على أساسه إلى حلول عملية وشاملة.

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من سيطرته على وظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة المهدّدة بالخضوع لإرادة القوى الخارجية. من هنا أن المجتمع يعجز عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمّق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة، بل من هنا أيضاً أن الإنسان في هذا المجتمع لا يمكنه أن يتقبّل وضعه، كما لا يجرؤ على أن تكون له أحلام. وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي

والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية، والطبقية، والسلطوية، فتسود بذلك علاقات القوة والنزاع لا علاقات التعايش والتضامن. ثُمّ إن التفكّك لا يقتصر على العلاقات بين الأقطار العربية في ما بينها، بل يسود داخل البلد الواحد وتغلب النزاعات الفئوية على حساب احتمالات تطوّر الإنسان والمجتمع. إن الجماعات التقليدية الوسطية بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة ما تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية بسبب أن المجتمع العربي لم يختبر ثورة صناعية وتكنولوجية. وبقدر ما تتعزّز سيطرة الجماعات، يفتقر الفرد والمجتمع معاً. من هذا الموقع أرى أن المجتمع العربي يعيش لزمن طويل في حالة مواجهة وصراع بين قوى متعدّدة متناقضة، وهو منذُ قرن ونصف على الأقل يختبر ولادة عسيرة ويعيش حقبة النهوض بعد نوم عميق لعدة قرون مظلمة. وفي صميم هذه المشكلة، إذاً، أننا نركّز على الجماعات وليس على الفرد والمجتمع.

ثانياً: ظاهرة التبعية

تقول نظرية التبعية باختصار إن اندماج الوطن العربي في النظام الرأسمالي الأوروبي، خلال القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحاضر، حوّل الأُمة إلى مجموعة من بلدان الأطراف أو الهامش المتصل ببلدان المركز الصناعية التي تدخل الآن في عصر التكنولوجيا المتقدم ومرحلة الثورة الإعلامية والهيمنة الكونية. وقد فرض هذا النظام العالمي ما يُعرف بنظام توزيع عمل خاص تنتج بموجبه بلدان الأطراف مواد الخام، كالقطن في السابق أو كالنفط في الوقت الحاضر، فيما تنتج بلدان المركز البضائع الصناعية والتكنولوجية التي نحن بأشد الحاجة إليها.

وتتصف العلاقات بين المركز والأطراف بغياب التوازن والتساوي، إذ تقوم على التناقض والتصادم والهيمنة والاستغلال، وليس على التعاون الحرّ بين مجتمعات يحترم بعضها بعضاً وتأخذ مصالحها المتبادلة بعين الاعتبار. وقد تحكّمت في هذه العلاقات الشركات المتعدّدة الجنسيات التي تحوّل الأرباح إلى المركز وتجبر الأطراف على اتّخاذ قرارات اقتصادية وسياسية واتباع سياسات لا تخدم مصالحها. وقد أسهم النمو الاقتصادي في ظلّ هذه الأوضاع في توسيع الفجوات وتعميقها بين الأغنياء والفقراء، وحصول استقطابات طبقية داخل كُلّ من مجتمعات المركز والأطراف. وكان أن أصبحت التنمية الشاملة والبشرية مرهونة بإمكانيات التحرّر والاعتماد الذاتي والاستقلالية، وهي بين أهم ما يواجه بلدان العالم الثالث من تحديات في عصر العولمة، كما سنُظهر في سياق آخر.

تتجلّى التبعية في الوطن العربي، إذاً، في فقدان سيطرته على موارده ومصيره، وبوجود فجوة حضارية تفصل بينه وبين المجتمعات المتقدمة التي تمارس عليه جميع

أنواع الاستغلال والقهر والإذلال. مقابل هذه الهيمنة يكافح العرب في سبيل التحرّر وردم الفجوة الحضارية ومقاومة الحصار وإنماء قدراتهم ومواردهم، إنّما بكثير من الإحباط، فما يزال الاقتصاد العربي مرتبطاً بالسوق العالمية وخاضعاً للشركات المتعددة الجنسيات، حتّى إن البلدان العربية التي تحتاج إلى تمويل، كما يقال، لا تستطيع الحصول على القروض من البلدان العربية ذات الدخول العالية إلا عن طريق نيويورك ولندن وبواسطة الشركات المتعددة الجنسيات.

ومن بين أهم جوانب التبعية استيراد السلع الاستهلاكية على حساب الإنتاجية والتقنية، وارتباط النظام النقدي للبلدان العربية بالنظام الرأسمالي، وتوظيف الفوائض المالية في البلدان الغربية، واتخاذ الغرب نموذجاً حرفياً للتنمية، وعزل الأقطار العربية بعضها عن بعض وربطها منفردة بالمركز. وقد عمد الغرب باستمرار إلى عرقلة أي مجهود تصنيعي جاد للبلاد العربية منذُ المحاولات الأولى التي قام بها محمّد علي في مصر، واشترط في معاملاته مع العرب فتح الأبواب العربية للسلع والاستثمارات الغربية على حساب الإنتاج الوطني. وتتجلى التبعية الاقتصادية أيضاً في الميدان الغذائي، ما أدّى إلى انخفاض ثابت في القدرة على الاكتفاء الذاتي.

وفي هذا المجال اعتبر هشام شرابي أن التبعية تؤدي لا إلى الحداثة، بل إلى قيام مجتمع «نيوبطريركي» ملقح بالحداثة، فتصبح عملية التحديث نوعاً من الحداثة المعكوسة، ويكون التغير تغييراً مشوّهاً. ومن بين أهم فرضيات كتاب شرابي **البنية البطركية** «أن اليقظة أو النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطريركي وعلاقاته الضمنية وحسب، بل إنها أيضاً أتاحت، بتحريكها ما سمّته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة»[٤]. كذلك تخوّف جلال أمين من أن التبعية لا تقتصر على التبعية الاقتصادية والسياسية، بل تشمل التبعية الثقافية، وهذا بين أخطر الأمور[٥].

وللتبعية دورها في رسوخ ظاهرة البنية الطبقية الهرمية والفقر وتزايد التفاوت بين الطبقات. ويكون من المهم جداً أن نتحدّث مفصلاً عن الطبقات الاجتماعية ونوعية البنية الطبقية الهرمية التي تزداد رسوخاً في المجتمع العربي، غير أنّه لا بُدَّ من أن نكتفي هنا بالإشارة، ليس فقط إلى وجود فجوات بين الطبقات الثرية والميسورة والمحرومة، بل إلى أن هذه الفجوات تزداد اتساعاً وعمقاً. إن فجوة عميقة واسعة

---

(٤) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٠.

(٥) Galal Amin, «Dependent Development,» *Alternatives*, vol. 2 (December 1976), pp. 379-403.

ومتزايدة تفصل بين الأغنياء والفقراء في البلدان العربية كافة، ولا تتوسطهما سوى طبقة صغيرة نسبياً مهدّدة في كثير من الأحيان، فتنمو أو تتقلّص ببطء بحسب الأوضاع العامة السائدة في حينه. ونتوصّل إلى وجود هذه الفجوات مهما تكن المقاييس التي نعتمدها إن كان بالنسبة إلى توزيع ملكية الأراضي والعقارات أو توزيع الثروة أو احتلال مواقع النفوذ والمكانة الاجتماعية. حين نعتمد أياً من هذه المقاييس، سنجد أن فئة قليلة كانت وما تزال تحتكر ملكية الأراضي والعقارات والثروة والجاه والنفوذ في السلطة والمكانة الاجتماعية المرموقة، بينما تعاني غالبية الشعب الفقر النسبي في مختلف أَوْجُه الحياة العامة والخاصة. وبذلك تكون البنية الطبقية في المجتمع العربي ككل بنية هرمية تتشكّل قاعدتها الواسعة من الطبقات الدنيا.

كانت الطبقة الوسطى من الهرم الطبقي في مطلع القرن الماضي صغيرة جداً، وقد بدأت تنمو بانتشار التعليم والمهن الحرة ونشوء الشركات والمؤسسات التجارية والصناعية المتوسطة الحجم وبتزايد وظائف الدولة. قبل ذلك، يكاد الكلام يقتصر على الطبقة الخاصة والطبقة العامة. وقد يكون العرب من بين أكثر شعوب العالم إحساساً ليس بلغتهم فحسب، بل بمكانتهم الاجتماعية. ولذلك تسود في الثقافة العربية ما يمكن تسميته بنزعة «الطبقية»، مشاراً بها إلى التحيّز أو العصبية لطبقة ضدّ الطبقات الأخرى، تماماً كما إن هناك قبلية وطائفية وغيرها من عصبيات في المجتمع العربي. ولكن ما يميّز هذه الطبقية أنها تمكّنت من أن تتستّر بكثير من الأقنعة وإلى درجة قصوى، ما جعل الكثير من الباحثين، عرباً ومستشرقين، يتوصلّون إلى قناعات راسخة بعدم فائدة دراسة الطبقات الاجتماعية، واعتماد منهج التحليل الطبقي في المجتمع العربي وغيره من بلدان الشرق الأوسط. وقد ذهب بعض هؤلاء إلى القول بأن التحليل الطبقي بدعة مستوردة من الغرب. إن هذا الإهمال في دراسة الواقع الطبقي في المجتمع العربي، وما يرتكز إليه من فرضيات، هو جزء من أيديولوجية تسويغ الفروق الطبقية من موقع القوى السائدة.

بذلك يعاني الشعب تبعية مزدوجة يهيمن فيها الغرب على الكثير من البلدان العربية بمساعدة الطبقات والعائلات الحاكمة التي تهيمن بدورها، وبدعم وحماية من الغرب، على الطبقات شبه الميسورة والمحرومة الكادحة. إن دائرة الهيمنة شرسة ويصعب اختراقها أو كسرها. لذلك تقع على كاهل الشعب مهمة تاريخية بالغة الصعوبة، فكما إنَّ التبعية مزدوجة، كذلك تكون عملية التحرير. ثُمّ إن هناك فجوات واسعة وعميقة بين الأقطار العربية الثرية والميسورة والفقيرة، وقد نشأت عن ذلك حلقة ثالثة من التبعية تتحكم فيها بلدان عربية بغيرها، ليس فقط بحجمها ومركزيتها، بل بثرواتها الطائلة وقدراتها العسكرية والدعم الخارجي.

وكما إنَّ العائلة هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها، كذلك المؤسسات الدينيّة التي فرضت على المؤمنين والمؤمنات بخاصة تفسيرات تخدم مصالحها، بحيث إنّه بقدر ما يضع المؤمن فيها من نفسه تصبح هي قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز والفقر في لبّ وجوده المعنوي، وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكِّمة تاريخ حافل. قديماً قال ابن تيمية إن «اللّه خلق الخلق لعبادته»، وقد أصبح واضحاً أن سلطات الدولة والعائلة والدين والعمل تتصرّف وكأن الشعب خُلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لأوامرها ولإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة.

وإنني بهذا أُميِّز هنا بين الامتثال القسري الذي يقوم على الطاعة عند الاضطرار والامتثال الاستبطاني الذي يقوم على قناعات داخلية نتمسك بها بصرف النظر عن حضور السلطة أو غيابها. وأذهب إلى تقديم مثل هذا التمييز انطلاقاً من القول بنظرية تؤكّد أن السلطة القمعية، السياسية منها والاجتماعية، تؤدي إلى حدوث امتثال قسري، لا امتثال استبطاني طوعي. ويؤدي ذلك بدوره إلى حصول حلقة مفرغة من السلطوية الغاشمة: سلطوية ينتج منها امتثال قسري، ما يشكّل بدوره تسويغاً أو مبرّراً لمزيد من السلطوية.

ثالثاً: سلطوية الأنظمة على المجتمع

إن أزمة المجتمع المدني هي بين أهم مصادر هيمنة الدولة على المجتمع ومواطنيه، ما يستدعي أن نفرد في ما بعد لهذا الموضوع فصلاً خاصاً بالاغتراب السياسي وأزمة المجتمع المدني، على أن نكتفي هنا بتناوله كمصدر مهم من مصادر اغتراب الإنسان في المجتمع العربي، فنشير إلى هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وإلى تهميش الشعب والحد من مبادراته ومشاركته في عملية التغيير. لقد حَرَمتْ الأنظمة العربية الاستبدادية الشعب من هذه الحقوق، وعطّلت دوره في خدمة المجتمع، والاهتمام بالشؤون العامة، والمشاركة في صنع القرارات المصيرية.

إن البحث في أزمة المجتمع المدني، بكلام آخر، هو بحث في ممارسات الدولة التعسفية للسلطة. لقد سلبت الدولة في مختلف البلدان العربية المجتمع من وظائفه الحيوية واحتكرتها لنفسها. لقد تمكّنت الطبقات والعائلات الحاكمة من فرض هيمنتها على المجتمع والشعب بوسائل مختلفة، منها السيطرة على العائلة والقبيلة والطائفة والدين والأحزاب والنقابات والجمعيات والاتحادات المهنية، ومنها انشغالها الأساسي بقضايا أمنها الخاص واستمراره على حساب أمن المجتمع وسلامته. وما زاد من سلطوية الدولة ضعفها تجاه القوى الخارجية وحاجتها إلى الحماية والمساعدة، وهذا ما

يفسّر اتساع دائرة الرغبات الشعبية المكبوتة في قيام أنظمة ديمقراطية، فلا بدّ من أن تكون الدولة قانونية وشرعية وممثلة للشعب وخاضعة للمحاسبة والتداول والمساءلة والشفافية. طبعاً، ليس القصد هنا إضعاف الدولة والحلول محلّها، كذلك ليس المقصود في الحكم تغييب المجتمع وإلغاء المواطنية. لذلك نشأت تلك الحاجة الملحّة إلى حصول توازن خلّاق يكفل قوة المجتمع والدولة في آنٍ معاً. إن مشاركة المواطن في خدمة مجتمعه هي من بين أهم ما يحدّد هويته وجدوى كونه إنساناً حديثاً.

ومن أجل مزيد من إبداء بعض الملاحظات كتكملة للمصادر الثلاثة المذكورة أعلاه، أريد في هذا الفصل أن أتوقف عند بعض الملاحظات المتمّمة لبحثنا هذا في مصادر الاغتراب. إن البنى والنُظُم السائدة في المجتمع العربي مغرِّبة، إذ تحيل الشعب إلى جماهير عاجزة تجاه المجتمع والدولة، وكلاهما عاجز بدوره تجاه القوى الخارجية التي تتحكّم بمصيره وخياراته وتسيطر على موارده وتُمعن في تفكيكه. وبقدر ما تكون الدولة عاجزة تجاه القوى الخارجية، كثيراً ما تمارس الاستبداد ضدّ شعبها. ويقودنا البحث في مصادر الاغتراب هذه إلى تحديد أهم تجلياتها في المجتمع العربي المعاصر في عدد من المجالات المؤسسية القسرية: الاغتراب السياسي والاجتماعي.

تبينّ لنا حتّى الآن أن الأنظمة السائدة في المجتمع العربي (ولا نقصر ذلك على الأنظمة السياسية) هي أنظمة مغرِّبة تحيل الشعب أفراداً وجماعات وطبقات وحركات اجتماعية إلى كائنات عاجزة في علاقاتها بالمؤسسات العامة وبذاتها. إنّه، بكل بساطة، شعب مغلوب على أمره، مُسْتَلَب من حقوقه وممتلكاته ـ المادية والمعنوية ـ ومنجزاته ومؤسساته، ومهدّد في صميم حياته وكيانه. لقد عقد الشعب الكثير من الآمال على الأنظمة والحركات والنُخَب في مختلف المجالات، فإذا بها تستأثر بالسلطة، وتهمّشه وتَكْبُر على حسابه، وتشمخ عليه، وتستولي على مقدّراته، وتتركه معرَّضاً للأحداث والتحديات التاريخية حتّى في عالمه الداخلي وفي صميم كرامته. ولا يبدو أن للطبقات والأسر الحاكمة أهدافاً تجاه الأُمة، فهي مشغولة بنفسها وباستمراريّتها، هي وشرعيّتها ومصالحها الضيقة، وغير معنيَّة بشؤون الأُمة سوى بصورة شكلية. ونتيجة هذا الواقع يتحكّم الخوف، ليس بالشعب فحسب، بل بالأنظمة العربية في علاقاتها بعضها ببعض، فتُحاك التحالفات والمؤامرات على حساب الأمة وقضاياها.

لهذه الأسباب مجتمعة، أستخلص أن البنى والأنظمة السائدة في المجتمع العربي مغرِّبة باعتبار أنّها تُحيل ليس فقط الأفراد، بل بعض الجماعات والطبقات، إلى كائنات عاجزة في تعاملها مع المجتمع والدولة وغيرها من الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهناك مسألة عجز المجتمع نفسه لفقدانه السيطرة على موارده ومصيره، بسبب تحكّم ليس فقط القوى الداخلية، بل الخارجية أيضاً. لقد تمكّنت هذه

القوى الخارجية لزمن طويل من أن تجرّد الأُمة من مناعتها، وتعطّل قدراتها، وتفكيك عوامل وحدتها، بخلق كيانات صغيرة ومفتعلة وهزيلة لا تملك مقومات الحياة، ولا تستطيع سوى أن تكون تابعة وهشّة ومنقسمة على نفسها، بل متنازعة أيضاً مع البلدان العربية الأُخرى بقدر تجاورها وتشابك مصالحها، ما يضطرها إلى طلب الحماية من الدول الكبرى مهما تناقضت المصالح.

ولا بدّ في الختام من التأكيد أن هناك عوامل تزيد من حدّة الاغتراب، بالإضافة إلى المصادر التي ذكرناها. وإنني هنا أُريد أن أشدّد على عامل كنت قد أسميته في أحد أبحاثي الأُخرى في مجال الاغتراب بـ «الوضع التانتولوسي» بالنسبة إلى أسطورة تانتولوس الإغريقية التي تخبرنا بأن الآلهة حكمت على تانتولوس (Tantalus) أن يقف في الماء من دون أن يتمكّن من إرواء عطشه، وتحت أغصان مثقلة بالثمار من دون أن يتمكّن من الوصول إليها. بكلام آخر، إنّه قريب من أهدافه، وبعيد عنها في الوقت ذاته، ما يعمّق إحساسه بالغربة وزَيْف وعيه لذاته. ولهذه الأسباب والمعطيات، تجد الدول العربية في الوقت الحاضر نفسها متخلّفة وسط عالم متقدّم. ويعرف العربي، بالإضافة إلى ذلك، أن المسافة بين المجتمع والعالم المتقدّم تزداد اتساعاً، فكلما سار هو خطوة سار العالم المتقدّم خطوات لتجد البلدان العربية نفسها ممعنة في التخلْف وسط التقدّم.

ثُمّ إن هذا الوضع التانتولوسي ما يزال راسخاً كذلك في عالمه الداخلي، فاللبناني، مثلاً، يعرف أن في إمكانه أن ينتخب ممثليه السياسيين، ولكنه يدرك جيداً في الوقت ذاته أن الانتخابات تؤدي إلى استمرار سيطرة العائلات الحاكمة. إن مثل هذا الإدراك المستمر يزيد من حدّة شعوره بالعجز، وهو موقن بأنّه يعيش في ظلّ نظام ديمقراطي، ولكن الديمقراطية التي يمارسها هي شكلية في جوهرها، وهذا وضعٌ يزيد من خيبة أمله ويأسه. كذلك نقول أيضاً إن مطالبة الشعب في بلدان عربية أخرى أن يضحي بحقوقه الإنسانية وحرياته من أجل الثورة، في الوقت الذي يعرف جيداً أن ما يعيشه ليس ثورة حقيقية، تشكّل بحدّ ذاتها حالة نفسية عبثية تضاعف من إحساسه بغربته[٦].

---

(٦) انظر: حليم بركات، سلمى الخضرا الجيوسي وفيصل دراج، «اغتراب المثقف العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/يوليو ١٩٧٨)، ص ١٠٦ ـ ١١٢، وحليم بركات، «اللبناني مغترب سياسياً في بلاده، واقف في الماء ولا يرتوي وفوقه شجرة لا يطال ثمارها،» **الملحق الثقافي** (النهار) (نيسان/أبريل ١٩٦٨)، وهذه المقالة هي في الأصل ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الخامس لعلم السياسة الذي عقد في بيروت، ٢٢ ـ ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٦٨.

الفصل الخامس

نتائج الاغتراب السلوكية:
الانسحاب، أو الرضوخ، أو التمرّد، أو الثورة

عندما يكون الإنسان عاجزاً ويعي عجزه في علاقاته بالمجتمع ومؤسساته، ما هي البدائل أو الخيارات السلوكية المتاحة له لتجاوز اغترابه؟ بكلام آخر، ما العمل؟، وكيف يتصرّف في مواجهة هذه العلاقات والأنظمة السائدة التي تحوّله إلى كائن مهمّش أو عاجز؟

وجواباً عن هذا التساؤل، أقول إن الإنسان المغترب قد يقبل بهذا الوضع مضطراً ويعايشه، ولكنه قد لا يقوى على تحمله، فيبحث عن مخرج بسبل مختلفة. ويبدو لي، إذاً، أن هناك ثلاثة خيارات سلوكية بديلة أمام الإنسان المغترب في التعامل مع هذه المعضلة، وهي:

١ ـ الانسحاب أو اللامواجهة على أن يجد سبيلاً آخر يجنّبه تحمّل أوضاعه. بكلام آخر، قد لا يتمكّن الإنسان من الاستمرار في معايشة اغترابه في علاقاته بالمجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها أو يعمل من ضمنها، ويدرك أنّه لا يقوى على تغيير الواقع أو الرضوخ له ولو ظاهراً، فيحاول الانسحاب منه أو الهرب باحثاً عن فرصة أخرى للخلاص من الوضع الذي يعانيه. وكثيراً ما يتمّ هذا الانسحاب بأشكال مختلفة بحسب الظروف ومدى وجود احتمالات قد تسهم في إنقاذه ولو شكلياً من أوضاعه المزرية.

في ظلّ مثل هذه الأوضاع، قد تشكّل الهجرة أفضل الحلول الممكنة، وهذا ما نلحظه عند الكثيرين من المواطنين في البلدان العربية، وبخاصة من قبل الشبان والشابات، الأمر الذي سنتناول بعض أوجُهه في فصل لاحق حول هجرة الأدمغة. إن الكثيرين ممن يتابعون دراساتهم العليا في أوروبا وأمريكا يختارون عدم العودة إلى بلدانهم، وبخاصة الأطباء والمهندسين والعلماء منهم. وإذا ما عاد بعضهم كثيراً ما يصابون بخيبة الأمل، فيعاودون الهجرة ربما نهائياً. وقد يستمرّ بعضهم في بلدانهم، ولكنهم ينعزلون بقدر المستطاع عن الشؤون العامة، وينغمسون في نشاطاتهم الخاصة من دون اهتمام ظاهر بالقضايا العامة. ومن الملاحظ أن المثقفين يميلون في مراحل الشباب إلى أحزاب وحركات اجتماعية، غير أنّهم كثيراً ما يصابون أيضاً بخيبة الأمل ويقرّرون التخلّي عنها ليدركوا بعد فترة أن الانسحاب بحدّ ذاته لا يشكل على الأغلب

الحلّ الذي يطمحون إليه في نهاية المطاف، وبخاصة حين لا يكتفون بالانصراف إلى شؤونهم الخاصة، ما يعمّق من خيبة أملهم.

وهناك أيضاً، عدا الهجرة الدائمة أو الانفصال، أنواع شتّى من العزلة واللامبالاة داخل المجتمع، وفي العلاقات العائلية، وفقدان الإيمان بالدين، واللجوء بدلاً من ذلك إلى الطائفية التي هي بذاتها تنكّرٌ للدين وقيمه الروحية. ونلحظ في هذا المجال ميلاً إلى الغرق في الأوهام، وتحوّل الاهتمام إلى التشرنق والانغماس في نشاطات التسلية التي تُنسي المغترب معاناته، فكتبتُ في **الحياة** من موقع نقدي مقالات صحافية تُعنى بجوانب محدّدة من هذه المسألة[1].

لقد استخلصتُ أن المغترب قد ينسحب بوسائل أخرى بحسب الظروف المتاحة وطبيعة المجتمع أو الأنظمة أو المؤسسات التي ينتمي إليها، معلناً بانسحابه وضع حدّ لتلك العلاقات التي تحيله إلى كائن عاجز. إنّه بهذا يعلن انفصاله وربما نفيه الذاتي. ويكون الانسحاب على أشكال مختلفة بحسب الظروف والأوضاع العامة والخاصة والاختيارات المتاحة له. ومن بين تلك الاحتمالات: الهجرة، أو العزلة والتشرنق، أو التسامي بالإبداع في مجالات مختلفة، أو اللجوء إلى التوهم والأحلام، والتعلّق بالعودة إلى الماضي. . . إلخ. وفي مثل هذه الحالة، قد يكتشفون أن الانسحاب لا يشكّل حلاً مجدياً.

طبعاً، لذلك كثيراً ما يكون الانسحاب موضع ازدراء باعتبار أنّه يمثّل نوعاً من اليأس والتشاؤم والفشل في تغيير الواقع والنظام السائد، ولكنه يظلّ لدى البعض بحسب ظروفهم خياراً يلجأون إليه إلى أن تتغيّر الظروف والأحوال، وربما يلجأ الهارب بفعل اليأس إلى الانضمام إلى حركات ومنظمات راديكالية تشكّل تهديداً للأنظمة السائدة التي هي في صلب تجربة الاغتراب.

٢ ـ هناك احتمال الخضوع أو الرضوخ والاستسلام للأمر الواقع والتكيّف معه على الأقل ظاهرياً والنفور منه ضمنياً عندما يستحيل الهرب، ويرافقه تطلّعٌ إلى قدوم حالة ما من الفرج من نوع ما. وبهذا المعنى، يشكّل الرضوخ خياراً آخر كثيراً ما يلجأ إليه المغتربون أيضاً بفعل اليأس والضعف والتمسك بقيم الصبر. ثُمّ إن للخضوع لغة

---

(١) انظر في **الحياة**: حليم بركات: «الأفق العربي المسدود،» ٢٦ ـ ٢٧/ ٥/ ١٩٩٠؛ «الضياع العربي بين هيمنة الواحد وفوضوية التعدّد،» ٢٤/ ١٠/ ١٩٩٦؛ «القمع المزدوج: لماذا الاستسلام العربي وانسداد الأفق؟،» ٢٦/ ٦/ ١٩٩٧؛ «الطرب يستولي على العرب،» ٢٥/ ٨/ ١٩٩٩؛ «أسئلة في معنى الزمن العربي: الدائرة والأفق،» ١٨/ ١/ ٢٠٠٠؛ «هيمنة الدولة على المجتمع والشعب: تلك هي المشكلة،» ٧/ ٩/ ٢٠٠٠؛ «أزمة علاقة العرب بحكامهم،» ٣٠/ ٤/ ٢٠٠١، و«العرب رملٌ، والتاريخ عاصفة،» ٢٦/ ٨/ ٢٠٠١.

خاصة متوفرة في الثقافة السائدة، منها ظواهر التملّق والمجاملة والتحبب والتقيّة والتسويغ والتنازل والمساومة. وقد تؤدي هذه المسوّغات في نهاية الأمر إلى الانسجام بدلاً من الرفض والتنافر. ثُمّ إن الخضوع، كالانسحاب، يكون على الأغلب خياراً مؤقتاً على أمل تبدّل الظروف التاريخية.

ولكن كثيراً ما يصبح الرضوخ هو أيضاً موضع ازدراء، كالهرب من مواجهة مسؤوليات المشاركة في تغيير الأوضاع السائدة وتجاوز حالات الاغتراب. إنّها حقاً لمعضلة أن يتقبّل الإنسان مصيره ويرضخ للأمر الواقع، وبخاصة إذا ما رافق ذلك إحساس بالظلم والمهانة. وقد ورد في الشعر العربي الكثير من التلميحات الواضحة إلى معاناة الخضوع وتأثيراتها في النفس البشرية، منها ما يلي:

- والذي صيّر الملوك ملوكاً شمم مات في نفوس العبيد
- وأعزّ من أسري عليّ بأن أرى يدَ أسري يوماً تحلّ وثاقي
- أنصفت مظلوماً فانصف ظالماً في ذلة المظلوم عذر الظالم

ومن هنا، إن رضوخ الإنسان لما يرفضه ضمنياً وضعٌ يشكّل ما يعرف في علم النفس الاجتماعي بالتنافر الإدراكي (Cognitive Dissonance) الذي يشير إلى أن الإنسان نادراً ما يتمكّن من الجمع في ذهنه بين فكرتين أو إحساسين متناقضين حول نفسه من دون أن ينشأ لديه دافع قوي لحل هذا التناقض بإقامة توازن من نوع ما. وكثيراً ما يكون هذا التصرف الخضوعي هو أيضاً عملية تسويغية لاواعية لصعوبة معايشة مثل هذا التنافر. بهذا لا يشكّل الرضوخ تجاوزاً للاغتراب، بل تثبيتاً للواقع.

٣ ـ هناك بديل من المواجهة بالتمرد الفردي أو العمل الثوري على تغيير الواقع من ضمن حركة سياسية أو اجتماعية منظمة. ومن النتائج السلوكية المحتملة للتحرّر من عبء الاغتراب الاشتراك في نشاطات تهدف إلى تغيير المجتمع بالإصلاح أو التمرد الفردي أو الثورة من خلال الاشتراك الحرّ في حركات اجتماعية وأحزاب تقدّمية ثورية تعمل من أجل استبدال النظام السائد بنظام آخر يستند إلى نظرية إصلاحية أو ثورية.

قد يتمرّد المغترب بدل أن ينسحب أو يرضخ، فيواجه المجتمع أو المؤسسات والأنظمة ويعمل على تغيير الأوضاع والتوجهات السائدة، غير أن التمرد الفردي بحدّ ذاته لا يشكلّ حلاً عاماً، فلا بدّ من أن ينشط الإنسان من ضمن حركات اجتماعية شعبية في سبيل تغيير الواقع تغييراً جذرياً. ولأن هذه المهمة الثورية قد تشكّل خطراً، فإنها تتطلّب جهداً يشدّد على المسؤولية والتنظيم والتخطيط والنضال

المستمر والتوجّه الطموح في معالجة المشاكل والمصادر التي نتجت منها. من هنا أن الثورة ضرورية لأجل استبدال النظام السائد بنظام بديل يؤدي إلى التحرّر من الظلم والتحيّز في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية معاً من خلال رؤية مستقبلية، فالاغتراب يولّد في الإنسان حاجة نفسية ماسة إلى الإيمان والانتساب والبحث عن ماهية جديدة تتصف بها الحركات الثورية. وهذا ما يستدعي بدوره مزيداً من البحث في طبيعة الاغتراب السياسي والاجتماعي، الأمر الذي سنعالجه تفصيلياً في الفصلين التاليين من هذا الكتاب.

وفي رأيي أن اختيار العمل الثوري هو أفضل الحلول البديلة لمشكلة الاغتراب، ليس كشأن فردي فحسب، بل كشأن مجتمعي أيضاً. لهذا يقتضي أن يتصف العمل الثوري بالشجاعة والتحرّر والمسؤولية والإبداع كي يشكّل تجاوزاً حقيقياً لمشكلة الاغتراب، وبخاصة بمعنى التحرّر من العجز والتفكك الاجتماعي والثقافي. ولا بدّ في هذه الحالة، وفي سبيل تلك الغاية الطموحة والشجاعة من الصمود والتمسّك بالمبادئ لتغيير الواقع. ومن الضروري كذلك أن تتمسّك الحركات الثورية بالحرية، بمعنى الانفتاح على العالم واحترام الإنسان والرأي الآخر، وبالعدالة أيضاً، والاعتراف بالخطأ والتراجع عنه وتحمّل المسؤولية. وفي رأيي أن الثوري الأصيل مبدع بقدر ما هو ملتزم كي يتمكّن من تجاوز الأشكال والأنماط الموروثة مهما كانت علاقتها بالهوية، ويرفض التقولب ضمن إطارات ضيقة الأفق. كذلك لا بدّ من أن يكون الثوري، مهما تطلّبتْ ضرورات التنظيم، تلقائياً وشفافاً وعفوياً ومغامراً، بقدر ما هو مسؤول ونظامي ومهني كي يتجاوز الحدود المألوفة.

ما هي إذاً احتمالات التصرف السلوكي التي قد يختارها العربي المغترب حالياً في الظروف والأوضاع القائمة؟ هل يميل إلى اختيار الانسحاب، أم الرضوخ، أم العمل الثوري من أجل استبدال النظام السائد بنظام آخر يجمع بين الحرية والعدالة الاجتماعية؟

يبدو لي أن العربي بشكل عام، وفي الوقت الحاضر، يميل إلى اختيار الانسحاب والرضوخ أكثر مما يميل إلى اختيار العمل الثوري، إما لأسباب يراها عملية في الأجواء والأوضاع السائدة أو لعدم استعداده للتعرض للخطر ودفع الثمن المطلوب. كيف يكون من الممكن، إذاً، أن يتمّ التغيير المطلوب؟

هناك في رأيي عدة عوامل سياسية واجتماعية وثقافية ونفسية في المجتمع العربي تُضطر الإنسان المغترب إلى اختيار اللجوء إلى سبل التكيّف أو الانسحاب والرضوخ على الخطر الذي قد ينتج من اختيار العمل الثوري، وبين هذه العوامل ما يلي:

١ ـ تشكّل الأوضاع الاجتماعية، كما في الاستبدادية العائلية وحالة الدين الشعبي، كما يفهمه بعض المؤمنين التقليديين، وكما تمارسه المؤسسات الدينيّة الخاضعة لسلطة الدولة، عاملاً مهماً قد يصرف الإنسان العربي عن مواجهة واقعه ويشجّعه على قبول واقعه بدلاً من مواجهته. من هنا دعوة المؤمن إلى أن يرضى بوضعه، ويقتنع بما قسم اللّه له بالتنازل عن دوره في تغيير عالمه، تاركاً أمره لـ «صاحب الأمر» الذي «لا حيلة له في قضاياه»، فقد ينشأ البوذي أو المسيحي أو المسلم أو الرواقي في مُناخ اجتماعي عام يدعو إلى القبول والقناعة والرضى والطاعة على أنّها فضائل أساسية يجب التمسك بها. وهذا ما قد تلجأ إليه الشعوب الفقيرة المُهدَّدة كي تستمدّ منه العزاء والقوة على الاستمرار.

من المعروف أن بعض قادة السود الأفريقيين في أمريكا كانوا في فترة زمنية قبل منتصف القرن العشرين يعيشون في ظروف تاريخية صعبة تحدّ من قدرتهم على المواجهة بطرق سلمية أو غير سلمية لتغيير واقعهم عن طريق الاحتجاج والكفاح من أجل الحصول على حقوقهم. من هنا أن عدداً منهم كانوا سابقاً، وربما لا يزال بعضهم يردّدون أن «الهناء في السماء» (The Pie in the Sky). من هنا أيضاً كانت أهمية أن يتعلّم مثل هؤلاء أهمية مقولة «القوة السوداء» في سبيل أن يستعيدوا حقوقهم بأنفسهم ولأنفسهم مهما تكن الصعوبات. كانت تلك دعوة إلى الاعتماد على النفس والمواجهة وممارسة العمل الاحتجاجي.

كذلك رأى زكي نجيب محمود في مصر أن نظرة العربي إلى العلاقة بين الأرض والسماء هي في صميمها «أن السماء قد أمرت، وعلى الأرض أن تطيع، وأن الخالق قد خطّ وخطّط، وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب»[٢]. إن مثل هذه الفضائل كانت متوفّرة في صفوف بعض الفقراء والضعفاء، ما قد يجعلها تقلّل احتمالات قيام ثورة حقيقية ناجحة أو حتّى إجراء إصلاحات مهمة لفترة تاريخية من الزمن، بل ليس من المستبعد أيضاً أن يردّد بعض العرب المؤمنين الخاضعين لسلطة العائلة ما ورد عند الغزالي من أن «السكون أمام إبليس طول العمر شيء لا ضرر فيه»، وأن «أحب العباد إلى اللّه تعالى، الفقير القانع برزقه»، وأن «الجوع عند اللّه في خزانة، لا يعطيه إلا لمن أحبه»، و«إذا رأيتَ الفقر مقبلاً، فقل مرحباً بشعار الصالحين»[٣]. وتنعكس مثل هذه الأقوال في أمثال شعبية، منها: «لا تفكّر لها مدبّر»، و«القدر يسيّر الناس وما على

---

(٢) زكي نجيب محمود، «ميلاد جديد،» **مواقف**، السنة ١، العدد ١ (١٩٦٨)، ص ٨ ـ ٩.

(٣) إسماعيل المهدوي، «أبو حامد الغزالي،» **الآداب**، السنة ١٦، العدد ١٠ (١٩٦٨)، ص ٩ و ٥٠ ـ ٥١.

العبد إلا الطاعة والشكر»، و«لا تكن للعيش مجروح الفؤاد إنّما الرزق على ربّ العباد».

طبعاً، كثيراً ما يرفض المثقفون المتنوّرون مثل هذه التوجهات الاستسلامية التقليدية، فقد تبيّن من دراسة ميدانية أجراها حبيب همام بإشرافي مع عيّنة تمثل طلبة الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٦٩ أنّه كان هناك ميل واسع في ذلك الوقت نحو الاغتراب عن الدين ومؤسساته، إذ تبيّن أن ١٧ في المئة أظهروا اغتراباً شديداً، و٢٦ في المئة اغتراباً متوسطاً، و٣٧ اغتراباً قليلاً، وأن ٢٥ في المئة فقط لم يظهروا أي شعور بالاغتراب. وتبيّن من هذه الدراسة أيضاً أن هناك علاقة عكسية بين التدين والشعور العام بالاغتراب، فكلما ازدادت درجة التديّن في ذلك الحين، قلّ الشعور بالاغتراب، كما تبين في ذلك البحث الميداني أن هناك علاقة طردية أو عكسية بين الاغتراب عن الدين والرغبة في الإشتراك في النشاطات السياسية[٤]. وسنتناول في الفصل التالي مسألة دور العائلة في فرض مثل هذا الميل إلى التكيّف مع الأوضاع السائدة.

٢ ـ هناك شبه اكتفاء بالتهجم الكلامي في زمن الضعف والتخلّف، ما ساعد العربي في العصر الحاضر على التعايش مع أوضاعه المغرَّبة وميله إلى التعبير بحرية وعفوية عن غضبه بالاكتفاء بالتهجم الكلامي على عكس المجتمعات القوية والمتقدمة. بهذا المعنى يمكننا أن نستخلص أن المجتمع العربي المعاصر يميل إلى أن يكون مجتمعاً تعبيرياً بصرف النظر عن الإنجازات التي يرغب في تحقيقها، بل ليس من الغريب أحياناً أن يصرّحوا حتّى بالذي قد يلحق ضرراً بمصالحهم. ومثلاً على ذلك، أنّه في حين كان بعض قادة العرب قبل حرب عام ١٩٦٧ يشنّون هجوماً كلامياً ضدّ إسرائيل من دون أن يستعدّوا حقاً لخوض معركة فعلية، كانت القيادات الإسرائيلية تصرّح في الوقت نفسه الذي كانت تخطّط فيه للحرب والتوسّع، بعكس ذلك، أي أنّهم دعاة سلم.

ومن نتائج هذا الميل إلى التعبير العفوي (التنفيس) والشعور بالارتياح أو ما يُعرف بعلم النفس بـ (Catharsis) من دون حصول مواجهة حقيقية للظلم، أنه في هذه الحالة تحوّل فيها المجتمع العربي إلى عيادة فرويدية، وتمدّد فيها هؤلاء الحكام بارتياح كلٌ على أريكة ناعمة وتركوا الكلمات تفيض من دون رقابة، فشعروا لأوّل وهلة بارتياح وانسجام مع أنفسهم، وافترضوا أن الشعب نائم لن يتمرد.

(٤) Habib Hammam, «A Measure of Alienation in a University Setting,» (Unpublished M. A. Thesis, American University of Beirut, 1969).

٣ ـ إن العلاقات الأولية والمحلية، وبخاصة كما تتجسّد في البنية العائلية والقَبَلية التي لا ترقى إلى مستوى الولاء المجتمعي والوطني والقومي، تُعطي الأفراد بمن فيهم بعض المثقفين دعماً وتمدّهم بالعزاء وتساعدهم على تحمّل النكبات وتقبّل أوضاعهم. لذلك لم يكن من الغريب أن يتبيّن من دراسة حبيب همام أن ٦٢ في المئة من الطلاب الجامعيين لم يظهروا أي اغتراب شديد من العائلة وقيمها التقليدية، وأن ٥ في المئة منهم عبّروا عن شعور متوسّط بالاغتراب، و٣٢ في المئة عن شعور قليل به، وأن أحداً منهم لم يشر إلى أن هناك أي نوع من عدم الانسجام مع الأهل.

إن ولاء العربي، مثقّفاً كان أو غير مثقف، هو أولاً للعائلة بالمقارنة مع الولاء الدينيّ والسياسي والمجتمعي أو الوطني. وأُشير هنا إلى نتيجة دراسة ميدانية قمتُ بها مع أحد زملائي حول النزوح الفلسطيني إلى الأردن نتيجة حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ تبيّن منها أن الولاء العائلي، وما يرافقه من تمسك بقيم العرض والشرف، أدى دوراً مهماً في عملية النزوح بدلاً من الصمود والمواجهة(٥).

٤ ـ أدى شبه الازدهار الاقتصادي في عدد من البلدان العربية دوراً في حصول ما يمكن تسميته «إحساساً بالحرمان النسبي» (Relative Deprivation)، ما جعل المحافظين اليمينيين يقارنون أوضاع بلدانهم بأوضاع البلدان العربية الأُخرى، ويتوصلّون إلى قناعة بتقّدمهم، وربما تفوّقهم على غيرهم، فيميلون إلى القول بأنهم بألف خير، ويتصوّرون أنّهم واحة في الصحراء العربية بكل امتداداتها، كما هو الحال خصوصاً بين اليمينيين اللبنانيين.

٥ ـ حصل نتيجة التصادم مع الخارج في عدد كبير من البلدان أن تولّد لدى البعض ميل قوي إلى تجاهل التناقضات الداخلية بحجة ضرورات الاحتفاظ بالوحدة وإقامة جبهة داخلية متراصة قبل كُلّ شيء. وبهذا تمّ تجاهل وجود تحالف خفي بين القِوى الخارجية والقوى الحاكمة في الداخل. تلك هي المعضلة العربية التي لم يتوصّل العرب إلى حلّها حتّى الوقت الحاضر. وعلى رغم كُلّ تعقيدات ذلك، لا بدّ من قيام ثورة في العقلية السائدة، وإلاّ فشل الإنسان في كُلّ من الجبهتين. وهذا ما يقودنا إلى التركيز على الاغتراب السياسي في الفصل التالي.

---

(٥) حليم بركات وبيتر ضود، **النازحون، اقتلاع ونفي: دراسة اجتماعية علمية**، سلسلة دراسات؛ ١٠ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨).

الفصل السادس

الاغتــراب السياســي

سبق أن تناولنا بشكل عام حالة الاغتراب في الواقع العربي السائد، وأظهرنا أنه واقع مُغرِّب يحيل الشعب إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر. وسنركّز في الفصول التالية على كُلّ من الاغتراب السياسي والعائلي والديني، آخذين بعين الاعتبار شدة تداخلها وتكاملها بعضها مع بعض، وسنحاول الربط بينها بقدر المستطاع.

إن الشعب ـ كما نميّزه من الطبقات الحاكمة ـ عاجز في علاقاته بالدولة والأحزاب والحركات الاجتماعية، بما فيها العائلية والدينية والاقتصادية والثقافية على وجه التحديد، كما سنرى في الفصول التالية، إذ إنها تسيطر هي على حياته، ولا يسيطر هو عليها، ويعمل في خدمتها ولحسابها أكثر مما تعمل هي في خدمته ولمصلحته، فيجد نفسه مضطراً إلى التكيف مع واقعه بدلاً من العمل على تغييره. ولذلك استنتجنا أن الشعب يعيش في المجتمع العربي كابوساً لا حلماً، وأنه محاصر داخل دائرة الحصار التي تضيق باستمرار، ما يضطره يائساً إلى الإنشغال بتدبير شؤونه الخاصة، وتحسين أوضاعه المعيشية المادية على حساب كرامته وحقوقه الإنسانية.

وسأحاول مستفيداً من كتاباتي السابقة بما فيها كتابي **المجتمع العربي في القرن العشرين**[1] في هذا الفصل حول الاغتراب السياسي، كما في الفصول التالية المتعلقة بالعائلة والدين، أن أُظهر وجود هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها في مختلف المؤسسات التي فرضت على الشعب تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها في الدرجة الأولى، بحيث إنّه بقدر ما يضع فيها من نفسه تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز في لبّ وجوده المعنوي وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكّمة تاريخ حافل، وقد أصبح واضحاً أن مؤسسات الدولة أصبحت تتصرف وكأن الشعب خُلق لخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة.

---

(١) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من سيطرته على وظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية، وبخاصة الأمريكية منها. من هنا أن المجتمع يعجز عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمّق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة. ومن هنا أن الإنسان في هذا المجتمع لا يمكنه أن يتقبّل وضعه، كما لا يجرؤ على أن تكون له أحلام وطموحات إلى تجاوز أوضاعه. وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية، والطبقية، والطائفية والفئوية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع لا علاقات التعايش والتضامن والتفاعل والاندماج. ولا يقتصر التفكك على العلاقات بين الأقطار العربية، بل يسود أيضاً داخل البلد الواحد، وتتغلّب النزاعات الفئوية على حساب الإنسان والمجتمع. إن الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة (القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة) ما تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الأمة والإنسان. وبقدر ما تتعزّز الجماعات، يفتقر كلّ من الفرد والمجتمع في صلب وجوده.

هناك إذاً أوضاع تُحيل العربي في الزمن المعاصر إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته، وفي طليعتها الدولة. إن مثل هذا الوعي العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى هو في صلب المعضلة الكبرى التي تفاقمت خلال ما يزيد على قرن من الزمن. إنّها معضلة مستمرة ونحن في صميمها.

في تحليلنا طبيعة الاغتراب السياسي، لا بدْ من التركيز على العلاقات بين الدولة والمجتمع. لذلك نشدّد على عملية تمكن الدولة من الهيمنة على المجتمع بسحق أو تعطيل المجتمع المدني في البلدان العربية كافة. من خلال هذا التحليل نكتشف كيف تأصّل الاغتراب السياسي، حين أصبح الشعب نفسه خادماً للدولة بدل أن تكون الدولة خادمة للشعب، وإلى حدّ جعل المواطنين بحاجة إلى من يحميهم من النظام الحاكم، بل يبدو وكأن الدولة أصبحت بحاجة إلى مواطنين تحكمهم، على عكس ما هو مفترض. لقد أصبحت بيروقراطية الدولة تتوقّع أن تفكر بالنيابة عن المواطن، بدلاً من أن يفكر المواطن في كيفية تسيير الدولة. الفاعل أصبح موضوع فعل، وموضوع الفعل أصبح فاعلاً. ولم يعد العربي يفكّر في أن الدولة هي دولته، بل يراها سيفاً مسلّطاً فوق عنقه. ويعبّر الشعب عن هذه الحالة بلغته الخاصة فيقول إننا «نعيش تحت جزمة الحاكم». وفي هذه الحالة تنشغل الطبقة الحاكمة بضمان هاجس الاستمرار في الحكم.

على رغم هذا الوضع الساحق وتغييب المجتمع المدني، لا بُدَّ للشعب من أن

ينظر إلى العلاقة بين المجتمع والدولة على أنها في حالة تحوّل دائم لا في حالة سكون واستقرار. من هنا أهمية ضرورة نشوء الوعي والعمل في سبيل التغلّب على حالة الاغتراب السياسي، وحصول تبدّل في الأوضاع العربية القائمة من خلال الالتزام بالقضايا العامة وتنشيط المجتمع المدني. إن النظريات المثالية حول الدولة مستوحاة، ليس من دراسة الواقع، بل من أفكار مسبقة تعبّر عن مصالح جماعات وطبقات وشركات عالمية محدّدة.

تنفي النظريات النقدية التحليلية أن تكون الدولة تجسيداً للإرادة العامة، وترى، على العكس، أن هناك حالة عامة من العجز تتمثّل في هيمنة الدولة وتعطيل المجتمع المدني، وحرمان المواطن من مختلف إمكانيات التعبير عن نفسه، والتعبئة في منظمات وحركات وجمعيات أهلية تكافح من أجل تجاوز حالة الاغتراب الإنساني التي تسودها علاقات القوة التسلطية التي يصبح فيها الإنسان معرّضاً للهيمنة على حياته ومصيره، ويُسلب من حقوقه ووسائل التعبير عن نفسه والصراع للتغلب على الظلم والعمل على تحسين أوضاعه ومواقعه.

ثُمّ إن هناك علاقة وثيقة بين النظام الاجتماعي الأبوي والنظام السياسي الاستبدادي. يتصرف الحاكم كأب وينظر إلى المواطنين كأبناء قاصرين، فيتوجّه الملوك والأمراء والرؤساء إلى الشعب بمناداتهم: «يا أبناءنا المواطنين»، و«يا أهلنا في الضفة». وفي مثل هذا التوجه، نلحظ أنّه يُشار إلى الشعب بصيغة المفرد، فيما يشار إلى الحاكم بصيغة الجمع. إن السلطة هذه تنبع من الحاكم وانتمائه الأُسري والطبقي، وليس من الشعب نفسه. ومن هنا، إن الجانب الرئيسي في النظام السياسي هو طابع الأبوّة، فتسود في كُلّ منهما العلاقات العمودية التسلطية والفوقية.

وفي مختلف العلاقات السياسية هذه يكون التشديد على قيم الطاعة والامتثال والاحترام والإجلال للكبار. ومن هنا ما وجدته في دراسة ميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلبة الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينيات، إذ تبين أنّه كُلّما ازدادت درجة اندماجهم في العائلة، ازدادت ميولهم اليمينية وتعلقهم بالنظام التقليدي القائم. وعلى العكس، بقدر ما ارتفعت درجة تحرّر الطلبة من سيطرة العائلة، ازدادت درجة الإحساس بالاغتراب السياسي والنزوع الثوري[٢].

وإنني بهذا أُميّز هنا بين الامتثال القسري الذي يقوم على الطاعة عند الاضطرار

---

(٢) Halim Barakat, *Lebanon in Strife*, Modern Middle East Series; 9 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977).

والامتثال الاستبطاني (Internalization) أو الطوعي الذي يقوم على قناعات داخلية نتمسك بها بصرف النظر عن حضور السلطة أو غيابها. وأذهب إلى تقديم مثل هذا التميز انطلاقاً من القول بنظرية تؤكّد أن السلطة القمعية، السياسية منها والاجتماعية، تؤدي إلى حدوث امتثال قسري لا امتثال طوعي. ويؤدي ذلك بدوره إلى حصول حلقة مفرغة من السلطوية الغاشمة: سلطوية ينتج منها امتثال قسري يشكّل بدوره تسويغاً أو مبرّراً لمزيد من السلطوية.

* * *

إن أزمة المجتمع المدني هي بين أهم مظاهر هيمنة الدولة على المجتمع ومواطنيه. ونحدّد أزمة المجتمع المدني بأنها بكل بساطة تلك الأزمة الناشئة عن هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وعن تهميش الشعب والحد من مبادراته ومشاركته في عملية التغيير بحرمانه من حقوقه الإنسانية الأساسية، ومنها حقه في العمل المنظَّم والتعبئة الشعبية من خلال مؤسساته وجمعياته المهنية واتحاداته ونقاباته وأحزابه ومنظماته ومختلف الحركات الاجتماعية المستقلة التي تملك القدرة والرؤية والوسائل للعمل المنظّم والمستمر على تغيير الواقع. وليس احتكار الحاكم للسلطة بالأمر الجديد، فقديماً توجّه شاعر إلى الخليفة بقوله:

مـا شـئـتَ لا مـا شـاءتْ الأقـدارُ　　　فـاحـكـمْ فـأنـتَ الـواحـدُ الـقـهّـارُ

إن البحث في أزمة المجتمع المدني، بكلام آخر، هو بحث في ممارسات الدولة التعسفية للسلطة. لقد سلبت الدولة في مختلف البلدان العربية المجتمع من وظائفه الحيوية واحتكرتها لنفسها، وجرّدت الشعب من حقوقه الإنسانية، ومنها حقّ المشاركة في الحياة السياسية وحق التعبير عن آرائه المستقلة. وقد تمكّنت الطبقات والعائلات الحاكمة من فرض هيمنتها على المجتمع والشعب بوسائل مختلفة، منها السيطرة على العائلة والقبيلة والطائفة والدين والأحزاب والنقابات والجمعيات والاتحادات المهنية، ومنها انشغالها الأساسي بقضايا أمنها الخاص واستمراره على حساب أمن المجتمع وسلامته، بل حيويته بالذات أيضاً.

وما زاد من سلطوية الدولة ضعفها تجاه القوى الخارجية وحاجتها إلى الحماية والمساعدة. وقد ضاعف من حدّة أزمة المجتمع المدني في علاقته بالدولة أن عمليات الترهيب والترغيب نفسها تُمارس على الإنسان يومياً من قِبل مختلف المؤسسات الاجتماعية، وفي طليعتها مؤسسات العائلة والدين والاقتصاد والتربية، وحين خسر المواطنون هذه الحقوق الجوهرية، فقدوا القدرة على ممارسة أدوارهم بالكفاح المتواصل

لتحقيق الغايات والأماني الكبرى التي حلم بها الشعب، بما فيها مطالبته بالوحدة والديمقراطية والتنمية الإنسانية الشاملة.

هذا ما يفسّر اتساع دائرة الرغبات الشعبية المكبوتة في قيام أنظمة ديمقراطية، فليس من الغريب ازدحام الخطاب الثقافي العربي بأدبيات المجتمع المدني بحيث تصبح شؤون المجتمع شأناً شعبياً، فلا تقتصر مهماته على الحاكم أو الدولة. وما نتحدث عنه، إذاً، هو مدى حضور الإنسان في الحياة العامة. صحيح أن المجتمع المدني لا يقوم بوظائفه من دون وجود دولة قوية، وليس المقصود في الحديث عنه أن يكون بديلاً منها، ولكن هذه الدولة لا بُدَّ من أن تكون قانونية وشرعية وممثلة للشعب وخاضعة للمحاسبة والتداول والمساءلة والشفافية. كما إنّه ليس القصد في الحديث عن أزمة المجتمع المدني إضعاف الدولة والحلول محلّها، كذلك ليس من المقصود في الحكم تغييب المجتمع وإلغاء المواطنية. وليس من حقّ الدولة احتكار السلطة والخروج على القانون وتعطيل قدرات المجتمع في ممارسة وظائفه الحيوية. لذلك نشأت تلك الحاجة الملحة إلى حصول توازن خلّاق يكفل قوة المجتمع والدولة في آن معاً. إن الدعوة إلى قيام المجتمع المدني هي دعوة إلى التحرّر من هيمنة الدولة المطلقة، وإلى قيام المجتمع الديمقراطي التعددي، وإلى ترسيخ ثقافة احترام حقّ الاختلاف، فمشاركة المواطن في خدمة مجتمعه هي بين أهم ما يحدّد هويته وإنسانيته.

من هنا أن الخيارات المطروحة أمام الشعب قليلةً ومحدودةً في النظام القائم، فالحصار المضروب على حياته شديد الإحكام. وقد نتج من كُلّ هذه التجارب مزيد من الإحساس المرير بالعجز والغرق في التخلّف. ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً من أي سؤال آخر في الحياة العربية المعاصرة خلال ما يزيد على قرن من الزمن: ما العمل إذاً؟

أتوقف عند هذا السؤال، فغرض هذا البحث هو شرح وتحليل واقع الأمة. ولكن لا بُدَّ من التذكير أنني دعوت في كتابي **المجتمع العربي في القرن العشرين** إلى عملية التغيير الشامل على أنها تهدف إلى حصول تحوّل جذري في البنى والأوضاع والعلاقات القائمة، واستبدال نظام بآخر في سبيل تجاوز حالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع أو الأمة ككل، أي الانتقال من مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع إلى مرحلة المشاركة في صنع مستقبلنا الجديد. وتكون البداية في تنشيط المجتمع المدني بتأسيس حركات اجتماعية تقدّم بدورها تصوّراً جديداً للمستقبل العربي.

لقد تبيَّن لنا حتّى الآن أن الأنظمة السائدة في المجتمع العربي (ولا نقصر ذلك

على الأنظمة السياسية) هي أنظمة مغرِّبة تحيل أفراد الشعب إلى كائنات عاجزة. إن الشعب، بكل بساطة، مغلوب على أمره، مُسْتَلَب من حقوقه وممتلكاته ـ المادية والمعنوية ـ ومنجزاته، ومؤسساته، ومهدّد في صميم حياته وكيانه. لقد عقد الشعب الكثير من الآمال على الأنظمة والحركات والنُخَب في المجالات كافة، فإذا بها تستأثر بالسلطة، وتشمخ عليه، وتستولي على مقدراته وتتركه معرَّضاً للأحداث والتحديات التاريخية حتّى في عالمه الداخلي وفي صميم كرامته. ونتيجة ذلك، لا يبدو أن للطبقات والأسر الحاكمة أهدافاً للأمة، فهي مشغولة بنفسها وباستمراريتها هي وشرعيتها ومصالحها الضيقة، وغير معنيَّة بشؤونها. ونتيجة هذا الواقع يتحكّم الخوف ليس في الشعب فحسب، بل في الأنظمة العربية نفسها في علاقاتها بعضها ببعض، وليس من الغريب أن تُحاك التحالفات والمؤامرات على حساب الأمة وقضاياها.

وهناك مسألة عجز المجتمع نفسه لفقدانه السيطرة على موارده ومصيره بسبب تحكّم ليس فقط القوى الداخلية، بل الخارجية أيضاً. لقد تمكّنت هذه القوى لزمن طويل من أن تجرّد الأمة من مناعتها وتعطّل قدراتها وتفكيك عوامل وحدتها بخلق كيانات مفتعلة وهزيلة لا تملك مقومات الحياة، بل متنازعة أيضاً مع البلدان العربية الأُخرى بدعم من الدول الكبرى مهما تناقضت المصالح. وتكوّنت بمرور الزمن هويات صغيرة اخترعت لنفسها رموزاً وشعارات وادعاءات فارغة. وليس غريباً في هذه الحالة أن يُصاب الوطن بالعجز، وأن تنشأ فجوات عميقة تفصل بين الشعب والدولة، والعامل وربّ العمل، والحاكم والمحكوم، والغني والفقير، والرجل والمرأة، والابن أو الابنة والأب، والطالب والأستاذ، والقوي والضعيف، فتسود، بالتالي، ثقافة مغرَّبة ومغرِّبة تعزّز الاستيلاء على الروح والعقل.

وللتدليل على أهمية تحليل واقع الاغتراب السياسي من حيثُ علاقته بالبنى الاجتماعية، أشير هنا باختصار إلى أنني وجدت في بحث ميداني أجريته عام ١٩٧٢ بأن الاغتراب بين الطلبة الجامعيين في لبنان يتأثر إلى حدّ بعيد بمدى وجود فجوة بين المجتمعات العربية المتخلفة والمجتمعات الغربية النامية، ما يزيد عجز الوطن في الدفاع عن سيادته واستقلاله والسيطرة على مصيره. بكلام آخر، إن الاغتراب لدى المواطن يزداد بقدر ما يتعرّض المجتمع للسيطرة الخارجية. لقد وجدتُ أن الطلبة الفلسطينيين هم الأكثر تعبيراً عن اغترابهم بالمقارنة بالطلبة العرب الآخرين بفعل استيلاء الحركة الصهيونية على فلسطين وتشريد شعبها. كذلك يزداد الاغتراب بين الطلبة الجامعيين بمدى اتساع الفجوة بين الطبقات المسحوقة والطبقات الحاكمة. وقد أظهرت نتائج البحث الميداني هذا أن الاغتراب السياسي ينتشر بخاصة بين أبناء وبنات الطبقات المحرومة بصرف النظر عن الجنسية والطائفة وغيرها من الخلفيات

الاجتماعية. لقد تبيّن من نتائج بحث ميداني أجريته مع الطلاب الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينيات من القرن العشرين أن هناك اختلافاً واضحاً في مدى الاغتراب السياسي بين الطلبة المسيحيين والمسلمين في الجامعة الأمريكية في بيروت. لقد تبيّن أن الطلبة اللبنانيين منهم أظهروا درجة عالية من الاغتراب السياسي، إلا أن ٤٥ في المئة من المسيحيين منهم عبّروا عن اغترابهم هذا مقارنة بـ ٧٠ في المئةَ من الطلبة المسلمين اللبنانيين. والعكس صحيح بين الطلبة الفلسطينيين والأردنيين، فقد عبّر ٧١ في المئة من الطلبة المسيحيين الفلسطينيين والأردنيين عن اغترابهم السياسي مقابل ٥٦ في المئة من المسلمين منهم. وفي ما يتعلق بالاتجاهات السياسية بين الطلبة في الجامعة اللبنانية، اعتبر ٦١ في المئة من الطلبة الشيعة أنّهم يساريون، مقابل ٤٥ في المئة من الطلبة السنّة، و٣٥ في المئة من الطلبة الدروز، وفقط ١١ في المئة من الطلبة الموارنة[٣].

قد يبدو مما تقدّم وكأن البحث في علاقة الدولة بالمجتمع من منظور علمي اجتماعي هو تيار جديد كلياً في الثقافة العربية. ليس هذا صحيحاً كلياً، ولا نريد مما سبق وصفه أن نترك مثل هذا الانطباع. لذلك كان من الضروري أن نبدأ البحث بتحليلات ابن خلدون لهذه العلاقة، فهو لم يبدأ من التساؤل المثالي خارج سياق المجتمع والتاريخ في ما إذا كانت الحاكمية للّه أو للشعب كما يفعل البعض في الوقت الحاضر. لقد بدأ من مقولة اختلاف الدول والحكم باختلاف أنماط الحضارة والبداوة ومستويات العصبية القبلية، وفي ضوء ذلك توصّل إلى معرفة أسرار نشوء الدول والأسر الحاكمة وزوالها وميلها في مختلف الأحوال إلى الاستبداد. وفي تعميماته لم يغفل بتاتاً مسألة تبدّل أحوال الأمم بمرور الأيام من حال إلى حال.

لقد أعاد ابن خلدون نشوء الدولة إلى قيام المدينة، «والسبب في ذلك هو أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم»[٤]. وعلى العكس من ذلك، لم يوكل البدو أمرهم إلى سواهم، ولم يجدوا ضرورة في أن يتخلوا من أجل قيام الدولة عن حريتهم الطبيعية واستقلاليتهم، فقاموا هم أنفسهم بمهمات الدفاع كي يملكوا أمرهم. إن الوازع عند أهل الحضر هو السلطة السياسية «فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة»، أما عند البدو فالوازع هو السلطة الاجتماعية

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ و٧٧.

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ص ١٧٠.

«فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم»، وبقدر ما يكثر التعمّق في البداوة، يبتعد البدو عن سياسة الدولة والملك، فالملك «هو التغلب والحكم بالقهر» و«سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته»[٥].

والسبب وراء استبدادية السلطة السياسية بحسب ابن خلدون هو شدة العصبيات و«اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كُلّ رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كُلّ وقت . . وانظر ما وقع من ذلك بأفريقية والمغرب منذُ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات . . وقبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر . . وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات، يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعاً لقلة الهرج والانتفاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية، كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات . . فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب»[٦].

قد يكون في ذلك مبالغة أو على الأقل ميل إلى التبسيط، إذ لكُلّ مجتمع تناقضاته وفي التاريخ المصري الكثير من الانتفاضات الشعبية. ولكن المهم في الأمر أن الدولة في نظر ابن خلدون تخضع للتطور، فتمّر في «أطوار مختلفة وحالات متجددة»، ولا تعدو أطوارها في الغالب خمسة: طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة، وطور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، وطور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، وطور القنوع والمسالمة، وطور الإسراف والتبذير وفيه يستولي الهرم والمرض المزمن على الدولة[٧]. وبذلك تدول الدول وتتغير الأُسر السلالية الحاكمة.

مفهوم الدولة

وفي عصرنا الحالي، يرى عبد اللّه العروي أن تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة، إذ إنَّ الحرية تعني الوعي بالحدود الموضوعة على التصرف. ولكن بين أهم ما يقدمه العروي لنا قوله إن الدولة ما هي إلا ظاهرة اجتماعية واقعية، ولذلك يكون الأجدر بنا أن ننطلق من التمييز بين مفهوم الدولة كما يجب أن تكون مثالياً (وهذا هو

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الأمر السائد في السياسة الثقافية العربية)، ومفهوم الدولة كما هي في الواقع، وهذا ما يقدّمه لنا علم الاجتماع السياسي.

يتساءل عبد الله العروي في مطلع كتابه **مفهوم الدولة** «ما هي الأسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرض لقضية الدولة، أكان بهدف التبرير أو بهدف الكشف والتعرية، بهدف الأدلوجة أو بهدف النظرية؟»[٨]، إذ إنه حين يكون الهدف تبرير السلطة، يكون الميل إلى الخلط بين الدولة كما يجب أن تكون، والدولة كما هي في الواقع الاجتماعي والتاريخي للنظر، فتسود النزعة الأيديولوجية على نزعة التحليل النظري في ضوء الكشف عن التناقضات الاجتماعية وتعريتها داخل المجتمع وبين الأمم. ليست الدولة دائماً مجسدة في شخص أو في أشخاص، كما يقول العروي، بل إنّها أيضاً تمثل جماعات وفئات وطبقات على حساب غيرها. وفي هذا خطأ القول بأن الدولة تمثل المصلحة العامة، ففي مثل هذا القول الأخير وصف للدولة كما يجب أن تكون وليس كما هي في الواقع.

ولا نستطيع أن نفهم ما هي وظائف الدولة ووسائلها، ما لم نعترف كما اعترف العروي بأنّها ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة سياسية بحدّ ذاتها، فـ «كُلّ تفكير حول الدولة يدور اذاً على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة»، يقول العروي، ثُمّ يضيف «من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف. ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي»[٩]. نخطئ حين نظن أن القصد من هذا الكلام هو التمييز بين الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع. إنّه تمييز بين مناهج متعارضة داخل الفلسفة والتأريخ وعلم الاجتماع، فهناك تعارض ضمن كُلّ حقل من هذه الحقول بين الذين يصفون الدولة كما يرونها مثالياً خارج المجتمع والتاريخ وبين الذين يصفونها كما هي في واقعها، وبخاصة من حيثُ إنّها تميل إلى تمثيل جماعات وطبقات على حساب غيرها وعلى حساب المصلحة العامة. هناك منهج مثالي، كما إن هناك منهجاً اجتماعياً في مختلف الحقول، ويكون المنهجان دائماً في حالة صراع، وهذا ما نسميه الصراع الثقافي الموازي للصراع الاجتماعي.

إن النظريات المثالية حول الدولة مستوحاة ليس من دراسة الواقع، بل من أفكار مسبقة تعبّر عن مصالح جماعات وطبقات محدّدة، وهذا هو مذهب المحافظين المرتبطين

---

(٨) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧.

بالسلطة القائمة بغية تسويغ استبداديتها وظلمها. يصوّرون الدولة على أنّها تخدم المجتمع والمصلحة العامة، وبهذا يرون انسجاماً لا تناقضاً بين الدولة والمجتمع. وقد يعترف بعض هؤلاء بوجود تأزم مؤقت بينهما، لا بتناقض أولي ودائم.

أما النظريات النقدية الاجتماعية، فتنفي أن تكون الدولة تجسيداً للإرادة العامة، وترى، على العكس، أن هناك حالة عامة من العجز أو الاغتراب السياسي الذي يتمثل في هيمنة الدولة على المجتمع المدني وحرمان المواطن من إمكانيات التعبير عن نفسه والتعبئة في منظمات وحركات وجمعيات أهلية، وهناك حالة أخرى من الاغتراب الإنساني تسودها علاقات القوة، ويكون فيها الإنسان معرّضاً للهيمنة على حياته ومصيره، ويُسلب من حقوقه ووسائل التعبير عن نفسه، وينشب الصراع للتغلب على الظلم وتحسين أوضاعه ومواقعه.

على رغم اختلاف الدول العربية المتعاقبة منذُ العهود الأولى التي بدأت بظهور الإسلام، إلا أنّها كانت تُعرف واقعياً، كما يُظهر العروي، باسم الأُسر السلالية والجماعات المستأثرة بالسلطة، وإن سُمِّيت إسلامية على صعيد نظري معياري (أي من حيثُ ما يجب أن تكون عليه). حاولت دولة الخلفاء الراشدين أن توازن بين القبائل، وتلتها الدولة الأموية، والدولة العباسية التي كان عليها أن توازن، كما قال ابن خلدون، بين مراعاة المصالح العامة ومصلحة السلطان القاهر المتحكم فقط. وقد غلبت المصلحة الأخيرة في الكثير من الأحوال، فكانت حقيقة السلطان، كما يقول ابن خلدون: «إنّه المالك للرعية»، وهو «من له رعية والرعية من لها سلطان»، فيستنتج العروي أن معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملك قاهر متحكم، فالحكم الذي «جرّبه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي. . المبني على القهر، والخلافة هي في غالب الأزمان أمل مرتقب ليس إلا . . . إن الأساس في أية دولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، تزيده الدعوة الدينيّة قوة، لكن لا تغير مجراه. . وكُلّ دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم»[١٠].

إن مفهوم ابن خلدون للدولة هو أنّها آلة قهر وغلبة، وهي تعني الامتلاك والمحافظة على أمنها في الدرجة الأولى، وتقوم على التسلط والاستئثار، ليس فقط بالسلطة، بل أيضاً بالخيرات المتوفرة. وعلى هذا الأساس يستنتج العروي أن الخلافة في مختلف مراحلها «هي طوبى عند الفقهاء أنفسهم. . أي إنّها النظام الأمثل الذي لم

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٨.

يتحقق. . وهناك إذاً فرق يفصل بين الخلافة كتصوّر، وكفكرة، والخلافة كنظام قائم. لقد نبّه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة في التاريخ الإسلاميّ، فتكلم على الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية»[11].

ومن هنا ما نجده من اختلاف عميق في الثقافة العربية السياسية المعاصرة بين مفهومين للتغير: مفهوم الذين يرغبون في استقرار السلطة وديمومتها، ومفهوم الذين يرغبون في التغيير ـ إصلاحياً أو ثورياً ـ للنهوض بالمجتمع والتحرّر من الاستبداد وتحقيق العدالة بالتأكيد على حقّ المشاركة الشعبية.

إنّما ما تتوقّعه السلطة العربية حتّى الوقت الحاضر ليس مشاركة الشعب في صنع القرار السياسي، وما تطلبه منه هو الولاء وحتى الطاعة، كما في البيعة في مفهومها القديم، وكما حدّدها ابن خلدون أيضاً بقوله إنها «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به. . وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة: مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي»[12].

في رأيي أن الدولة ظاهرة مرتبطة بنشوء المدينة وقيام المجتمع والأمة، ولكنها في الواقع العربي لم تأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة ومختلف طبقاتها وفئاتها إلاّ في ما ندر. لقد كانت دائماً تمثل مصالح عائلات وقبائل وجماعات على حساب غيرها وعلى حساب الأمة، وما القول بأنها تمثل المصلحة العامة سوى ضرب من التعمية والتسويغ. وليست التناقضات بين المجتمع والدولة هي في صميم الصراع الداخلي فحسب، بل هي أيضاً في صميم الصراع بين الأمم والتحالفات القائمة. إن قيام الدولة أدّى إلى قيام الحروب المحلية والعالمية وإلى اتساع الدمار، بينما كانت الصراعات بين القبائل غزواً محدوداً في أحداثه ونتائجه ورقعته المكانية.

وفي سبيل الحفاظ على الطاعة، كان الحاكم أو «صاحب الدولة» يستعين على أمره بالسيف والقلم، وكلاهما آلة في يده. وفي رأي ابن خلدون أن الحاجة إلى السيف أشدّ من الحاجة إلى القلم في نظر الحاكم «فيكون للسيف مزية على القلم. . ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً»[13].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ص ٢٦٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

إننا نعيش زمن الدولة التسلطية الذي تعود جذوره إلى ما أسماه خلدون النقيب الانتقال من النموذج القبلي إلى نموذج الحكم الأوتوقراطي (أي الحكم الفردي المطلق)، فيذكر أن النظام الاجتماعي الإسلامي لم يستأصل النموذج الأول، فما إن اتسع الفتح الإسلامي حتّى برزت الحاجة إلى إدارة مناطق شاسعة. وتسبّب ذلك بوقوع معركة حاسمة عام ٦٥٧م «بين الذين أرادوا المحافظة على المبادئ الدينيّة الأخلاقية للدولة الإسلامية، وأولئك الذين تحالفوا مع حكم السلالة الأموية. وانتصر الأمويون، ونجحوا بإقامة حكم إمبراطوري لأسرة حاكمة، ما أثر، في النهاية، في أنماط الحكم الإسلامية اللاحقة»[(١٤)]. واستمرت الدولة الإسلامية الكلاسيكية إلى أن استطاع العثمانيون تأسيس حكم سلالي وترسيخه استناداً إلى تقاليدهم القبلية الخاصة، ما ساعد تدريجياً على تبلور الوعي القومي الذي هو في صميم النظام البديل من الخلافة.

وفي الوقت الذي يرى البعض أن الدول العربية الحالية ظاهرة حديثة أنشأها الغرب في خدمة مصالحه في الدرجة الأولى، وخدمة مصالح العائلات والجماعات العرقية والطائفية في الدرجة الثانية، يرى البعض الآخر أن نشأة الدولة المركزية في الهلال الخصيب ومصر تعود إلى آلاف السنين حين كانت أوروبا تعيش في العصر الحجري. هنا، يذكر طاهر عبد الحكيم أن قيام دولة مركزية ذات وحدة اجتماعية وسياسية يشكّل سمة رئيسة للمجتمع المصري على امتداد حوالى ستة آلاف عام وحتى اليوم، وأن آلية نشأة هذه الدولة المركزية تعود إلى أسباب بيئية واجتماعية ـ اقتصادية[(١٥)].

ويؤكد أهمية أسباب البيئة النهرية (أي على أن مصر مجتمع نهري) كُلّ من كارل فيتفوجل (Karl Wittfogel) في كتابه **الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة للسلطة المطلقة**[(١٦)]، وإبراهيم عامر في دراسة له بعنوان «مصر النهرية» نشرها في مجلة **الفكر المعاصر**[(١٧)]، وجمال حمدان في كتابه: **شخصية مصر**[(١٨)]. ويركز الماركسيون على أهمية الانقسام الطبقي كأساس لنشأة الدولة المركزية من دون التقليل من أهمية عامل البيئة،

---

(١٤) خلدون حسن النقيب، **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٨٢.

(١٥) طاهر عبد الحكيم، **الشخصيّة الوطنية المصرية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦).

(١٦) Karl Wittfogel, *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

(١٧) إبراهيم عامر، «مصر النهرية،» **الفكر المعاصر**، العدد ٥٠ (ربيع ١٩٦٩).

(١٨) جمال حمدان، **شخصية مصر** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٧).

فوظيفة الدولة في نظرهم هي المحافظة بالقوة على سيطرة الطبقة الحاكمة. ومن ذلك ما قال به أحمد صادق سعد في مقالة له حول «مصر الفرعونية في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي»[١٩] معتبراً أن قيام الدولة المركزية المستبدة يعود إلى تطور الزراعة والتقدم التقني وتحقيق فائض الإنتاج.

ويستنتج طاهر عبد الحكيم بعد استعراض هذه الدراسات إلى أن الأساس في نشأة الدولة المركزية هو العامل الاجتماعي ـ الاقتصادي، «أي تحقيق الفائض والانقسام الطبقي الذي ترتب على استيلاء قلة لا تنتج على هذا الفائض. . وتكون الوظيفة الأساسية للدولة هي المحافظة على هذه الامتيازات وضمان استمرارها»[٢٠].

ويضيف طاهر عبد الحكيم، مستعيناً بجمال حمدان، أنّه كان لا بُدَّ من عقيدة تبرّر هذه السلطة المطلقة، وجاءت هذه العقيدة دينية ترسّخ عند الناس الإيمان بالمقدسات: «ومن هنا قلب الديانة الفرعونية دائماً هو المثلث «حابى»، أي النيل، و«رع»، أي الشمس، و«فرعون» الملك الإله. إن هذا الثلاثي المقدس هو نفسه مثلث الإنتاج: النيل يجلب مياه الري وطين الخصوبة، والشمس تنضج المحاصيل، و«فرعون» هو ضابط النهر بصفته «الملك ـ المهندس»، وبصفته بطريقة ما «صانع المطر البعيد»[٢١].

إن الشعب، بكل بساطة، شعب مغلوب على أمره، مُسْتَلَب من حقوقه وممتلكاته ـ المادية والمعنوية ـ ومنجزاته ومؤسساته، ومهدّد في صميم حياته وكيانه. لقد عقد الشعب الكثير من الآمال على الأنظمة والحركات والنُخَب في مختلف المجالات، فإذا بها تستأثر بالسلطة وتهمّشه وتَكَبُر على حسابه وتشمخ عليه وتستولي على مقدراته وتتركه معرَّضاً للأحداث والتحديات التاريخية، حتّى في عالمه الداخلي وفي صميم كرامته. ولا يبدو أن للطبقات والأسر الحاكمة أهدافاً للأُمة، فهي مشغولة بنفسها وباستمراريتها هي وشرعيتها ومصالحها الضيقة، وغير معنيّة بشؤون الأُمة.

في ظلّ مثل هذه الطبقة الحاكمة، تفاقمت أزمة الخلافات العرقية والطبقية والقَبَلية، وقامت الدولة القطرية ليس لتمثل مختلف طبقات المجتمع وفئاته وتعمل على قيام وحدة الأمة وتحديثها، بل لتستخدمها كأداة وجهاز في خدمة مصالحها الخاصة. لقد فرضت هذه الطبقة الحاكمة نفسها على الشعب ـ تحت وصاية قوى خارجية ـ

(١٩) أحمد صادق سعد، «مصر الفرعونية في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي،» **الطليعة** (آذار/ مارس ١٩٧٤).

(٢٠) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ٤٧ ـ ٥٥.

(٢١) المصدر نفسه.

بإقامة دولة قطرية مركزية بالتسلط والتهميش. وبقدر ما حاول الشعب مقاومتها بين حين وآخر، كانت تلجأ إلى الاستبداد، فنشأت حلقة مفرغة من عدم الثقة المتبادلة في العلاقات بين الشعب والسلطة في مختلف البلدان العربية، وهذه الحلقة المفرغة ما تزال في صميم الأزمة السياسية العامة والاغتراب السياسي الذي يرهق الأمة ويعرّضها للمخاطر الداخلية والخارجية.

وقد كان لهذه السلطة وسائلها وأتباعها من المثقفين الذين أسهموا في فرض أو تسويغ حكمها وسياساتها، فأمّنت لنفسها الاستقرار النسبي والاستمرارية والحفاظ على النظام العام، على رغم أن الشعب كان يعاني الفقر والإذلال. ونتيجة الغرق في التقاليد وبسبب عدم توفر وسائل المقاومة، اضطر الشعب غالباً في ظلّ هذه الظروف إلى أن ينكفئ على نفسه وينشغل بسد حاجاته اليومية الملحة، معتبراً الحكم قضاء وقدراً نزل عليه من دون موعد ومن دون أن يكون له أي خيار في صنعه أو الخلاص منه.

وحكمت بعض البلدان الأخرى في فترات متفرقة مجموعة من العائلات النافذة. فقد حكمت سوريا وتنافست على السلطة حتّى نهاية الأربعينيات عدة عائلات، منها عائلات العظم والأتاسي والبرازي والجابري والقدسي والعسلي ومردم وحفار والكيلاني وغيرها. وعلى رغم تجربته شبه الديمقراطية والليبرالية، كان لبنان وما يزال حتّى العقد الأخير من القرن العشرين تتحكّم بسلطته عائلات توارثت أمجادها السياسية، كما توارثت أملاكها، ومنها آل شهاب وأرسلان وجنبلاط وحمادة والأسعد والخازن وفرنجية وسلام وكرامي والصلح وإده والجميل وغيرها. وقد سئل أحد المرشحين إلى الانتخابات النيابية في لبنان سنة ١٩٧٠ عن أسباب ترشيح نفسه، فأجاب: «منذُ إحدى وأربعين سنة وعائلتنا تمثل المنطقة، جدي ترشح عام ١٩٢٩، وبعد مدة انسحب جدي لابنه البكر.. وعام ١٩٥٧ اضطر عمي.. إلى اعتزال السياسة، فأخذ والدي محلّه، واليوم خلا المركز.. فقررت ترشيح نفسي». وفعلاً ترشّح لهذه الأسباب وفاز بالانتخابات، وعُيِّنَ وزيراً بعد أن فاز والده برئاسة الجمهورية، وبعد الحرب أصبح ابنه وزيراً بدوره.

وفي انتخابات لبنان لعام ١٩٩٦، لاحظت صحيفة **النهار**[٢٢] بناءً على دراسة تمت بإشراف ملحم شاوول أن هناك عودة إلى «العائلة السياسية»، وأن ثلاثة عوامل تؤمّن استمرار الزعامة العائلية هي: الوجود الشخصي المستمر للزعيم، ومشاركته الدائمة في اللعبة السياسية، ووجود وارث لهذه الشخصيّة، ما يؤمن استمرار العائلة ونهجها،

---

(٢٢) **النهار**، ١٨/٧/١٩٩٦.

ووجود مؤسسات تؤمن شبكة واسعة من الخدمات. وتنطبق هذه الشروط في المدن على عائلات سلام في بيروت، وكرامي في طرابلس، والبزري والحريري في صيدا، وفي جبل لبنان هناك عائلات سياسية مثل آل جنبلاط وأرسلان والخازن ولحود وإده.

وعلى رغم غياب القَبَلية أو ضعفها في مصر، فالعائلة هي في صلب الحياة السياسية المصرية. وقد ورد في رواية **القاهرة الجديدة** لنجيب محفوظ ما يلي: «. . والحكومة أسرة واحدة. الوزراء يعينون الوكلاء من الأقارب. والوكلاء يختارون المديرين من الأقارب، والمديرون ينتخبون الرؤساء من الأقارب، والرؤساء يختارون الموظفين من الأقارب، حتّى الخدم يختارون مِنْ خدم البيوت الكبيرة، فالحكومة أسرة واحدة أو طبقة واحدة متعددة الأسر»(٢٣). وفي حين تحرص العائلات على امتيازاتها والاستفادة من مواقعها، إلا أنّها تمتنع عن تأدية واجباتها المطلوبة منها حتّى في الأزمات. ورد أيضاً في ثلاثية نجيب محفوظ أن أحمد عبد الجواد (وهو سيد العائلة المستبد بأفراد أسرته استبداد الحاكم بالمواطنين الذين يسميهم رعايا) أظهر تأييداً كلامياً لثورة ١٩١٩ وأكبر ثوارها، إلا أنّه فقد صوابه عندما علِم أن ابنه اشترك في التظاهرات المؤيدة للثورة. إن الثورة بحسب هذا المفهوم الأُسري فضيلة لا شكّ فيها «ما دامت بعيدة عن بيته. . فإذا طرقت بابه، وإذا هددت أمنه وسلامة حياة أبنائه تغيّر طعمها ولونها ومغزاها»(٢٤).

وهناك علاقة وثيقة بين النظام السياسي الاستبدادي والنظام الاجتماعي الأبوي، فيتصرف الحاكم كأب وينظر إلى المواطنين كأبناء قاصرين، فيتوجه الملوك والأمراء والرؤساء إلى الشعب بمناداتهم: «يا أبناءنا المواطنين»، و«يا أهلنا». وفي مثل هذا التوجه، نلحظ أنّه يُشار إلى الشعب بصيغة المفرد، فيما يشار إلى الحاكم بصيغة الجمع. وفي هذا اغتراب سياسي، فالسلطة تنبع من الحاكم وانتمائه الأُسري، وليس من الشعب نفسه. إن الجانب الرئيسي في النظام السياسي هو طابع الأبوة، فتسود في كُلّ منهما العلاقات العمودية التسلطية والفوقية، وهذا ما سنتناوله في الفصل الخاص بالاغتراب في العائلة.

وفي مختلف العلاقات السياسية والعائلية يكون التشديد على قيم الطاعة والاحترام والإجلال للكبار. ومن هنا ما وجدته في دراسة ميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلبة الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينات، إذ تبين أنّه كُلَّما

(٢٣) نجيب محفوظ، **القاهرة الجديدة**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، ١٩٦٦)، ص ٤٦.

(٢٤) نجيب محفوظ، **بين القصرين** (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٦)، ص ٤٨٣.

ازدادت درجة اندماجهم في العائلة، ازدادت ميولهم اليمينية وتعلقهم بالنظام التقليدي القائم. وعلى العكس، بقدر ما ترتفع درجة تحرّر الطلبة من سيطرة العائلة، تزداد درجة الإحساس بالاغتراب والنزوع الثوري(٢٥). وما أدّى إلى فشل الفلسطينيين في مواجهة الصهيونية حتّى عام ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ النزاعات السياسية بين العائلات الكبرى، أي بين آل الحسيني (وكان لهم حزب خاص سمي الحزب العربي)، وآل النشاشيبي (وكان لهم حزبهم الخاص هو حزب الدفاع)، وآل الخالدي (وكان لهم أيضاً حزبهم الذي عرف باسم حزب الإصلاح). وكانت لكُلّ من هذه الأحزاب العائلية تحالفاتها المحلية والإقليمية والعالمية، وبالتوجه التنافسي في ما بينهم، وفي خدمة مصالحهم الخاصة على حساب الوطن المهدّد.

وقد بيّن خلدون النقيب أن الأُسر الحاكمة التسلطية في الجزيرة العربية والخليج تحكم عن طريق التضامنيات، وقصد بها القوى الاجتماعية المتضامنة التي تعبّر عن نفسها ضمن مؤسسة الحكم بواسطة رؤساء محدّدين تعترف بهم الدولة. وذكر النقيب ست تضامنيات هي: المؤسسة القَبَلية (شيوخ القبائل الذين تتعامل معهم الحكومة)، وكبار التجار ورؤساء العائلات التجارية، والمؤسسة الطائفية من قادة الطوائف، كالشيعية والسنيّة والإباضية والزيدية، والمؤسسة الدينيّة، والتنظيمات المهنية، والتنظيمات النقابية.

ويضيف النقيب «أن التضامنيات القبلية تمثل المستودع البشري الرئيسي لتوظيف أفراد الجيش والشرطة والميليشيات المسلحة التي يطلق عليها تسمية «الحرس الوطني». . ومؤسسات الجيش والشرطة في جميع بلدان الجزيرة العربية مبنية على أسس قبلية واضحة. . وهكذا تكون القوى القبلية المتضمنة قد تحولت إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة الحديثة. . وتطرح المؤسسة القبلية نفسها بديلاً عن المؤسسات الدستورية الديمقراطية المنتخبة»(٢٦).

وأظهر لنا حنا بطاطو كيف أن بعض شيوخ القبائل تعاونوا مع الانتداب البريطاني ضدّ الملك فيصل بين الحربين العالميتين، وقد تمكنوا من تدعيم نفوذهم في الدولة، فشكّل شيوخ القبائل والأغوات أكثر من ثلث المجلس التأسيس العراقي في عام ١٩٢٤ (من أصل ٩٩ عضواً في هذا المجلس التأسيسي كان هناك ما لا يقل عن

---

(٢٥) Barakat, *Lebanon in Strife*, pp. 79-102.

(٢٦) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

٣٤ من الشيوخ والأغوات). أما بعد الانتداب، أي في الأربعينيات والخمسينيات، فقد تمّ التحالف بين الملك وشيوخ القبائل والتجار الكبار ضدّ قيادات الطبقات الوسطى أو البرجوازية الوطنية والكادحة، وبقي الشيوخ والأغوات يشكّلون حوالى ثلث مجلس النواب (بين عامي ١٩٤٣ و١٩٥٨)، بل تراوحت نسبتهم بين عامي ١٩٤٧ و١٩٥٨ بين ٣٣ في المئة و٣٨ في المئة[(٢٧)].

وسنتحدث لاحقاً عن الاغتراب من الدين وفيه، فنكتفي هنا بالإشارة إلى العلاقة الوثيقة والمتشعبة بين الدين والسياسة، وعن توظيفات الدين كأداة سيطرة من قِبل الطبقات والعائلات الحاكمة. لذلك نكتفي هنا بالنظر في بعض جوانب مسألة استخدام العائلات الحاكمة من الطبقة البرجوازية الكبرى الدين كمصدر مهم من مصادر شرعيتها، وكما يقترن بالعائلة والقَبَلية. وبين مظاهر هذه العلاقة المثلّثة بين الدين والعائلة والحكم انتساب بعض العائلات الحاكمة إلى طبقة السادة أو الأشراف التي تدّعي التحدر من عائلة النبي (العائلة العلوية في المغرب، والعائلة الهاشمية في الأردن)، والجمع بين دعامتي الانتماء العائلي والديني في آنٍ معاً (كما يظهر من التحالف بين العائلة السعودية والحركة الوهابيّة، والسنوسية في عهود ليبيا السابقة، والمهدية أو الختمية في السودان).

من خلال الدين والدعوات والحركات الدينيّة والتوجهات السلفية التقليدية المناهضة، عملت العائلات الحاكمة التقليدية على ترسيخ استقرارها وديمومتها في الحكم. لهذا يقول عبد الباقي الهرماسي إنّه كي نفهم الدور الحاسم للعائلة الحاكمة في المغرب: «لا بدّ أن نفقه قواعد الشرعيّة في الإسلام، ونأخذ بعين الاعتبار الشكل الذي اتخذه الإسلام في هذا المجتمع. يتضمن الإسلام تراثين من التأويل في التقليد السياسي، يمكن أن نُعرّفهما بالشرعية الضمنية والشرعية التعاقدية. «الشرعيّة الضمنية» هي التي تقوم حول حصر الخلافة في أهل البيت، و«الشرعيّة التعاقدية» هي التي تقول بأحقية الخلافة في من حصلت لهم البيعة. ويمثل المغرب الأقصى، البلد الإسلامي الوحيد تقريباً الذي نجح بالجمع بين هذين النمطين من التقليد السياسي في الوقت نفسه»[(٢٨)]. ثُمّ إن الملك، بصفته «أمير المؤمنين»، يستطيع أن يتمسك بالنصوص الدينيّة التي تدعم شرعيته.

---

(٢٧) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princenton, NJ: Princeton University Press, 1978), pp. 59 and 103.

(٢٨) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

وفي حديثه عن الدعوة الوهابيّة، ذكر خلدون النقيب أن محمّد بن عبد الوهاب عندما عقد تحالفه التاريخي مع محمّد بن سعود، كتب إليه مُظهراً فوائد الدعوة الدينيّة: «لعل اللّه أن يفتح لك الفتوحات فيعوضك اللّه عن الغنائم (بالجهاد) ما هو خير منها (الزكاة الشرعيّة)»[٢٩]. وليس من فصل بين هذه الدعوة الدينيّة والانتماءات القَبَلية في ترسيخ شرعية الحكم. إن الانقسام في الجزيرة العربية بين المذاهب الزيدية والإباضية والوهابية مرده إلى عصبيات قبلية متأصلة في النزاعات بين القبائل العربية القحطانية (الجنوبية) والقبائل العربية العدنانية (الشمالية). ومن مظاهر ذلك أن القبائل الأولى اعتنقت المذهب الزيدي، بينما اعتنقت القبائل الأخيرة المذهب الوهابي[٣٠].

ويظهر فيليب خوري كيف أن عدة عائلات دمشقية دينية (عائلات العجلاني والغزي والكيلاني والحاسبي والجزائري) استفادت من مناصبها الدينيّة (علماء دين وإفتاء ونقباء أشراف وطرق صوفية) بالتحالف مع عائلات التجار ومالكي الأراضي الكبار ليشكّلوا نخبة سياسية مهمة في أواخر القرن التاسع عشر[٣١]. من ناحية أخرى، يخبرنا أحمد العلاف أن طائفة من علماء الدين كانت قد تخوّفت من انتشار الشعور القومي ـ بإشارة من والي دمشق ـ فاحتجوا على نشاطات الأحزاب والجمعيات والمدارس «بداعي أنها مما يستنكره الدين الإسلامي»[٣٢].

ونقول بشكل عام إن الطبقات والعائلات التقليدية الحاكمة استفادت من الدين في تثبيت شرعيتها بوسائل مختلفة، ومنها ما يلي:

ـ لجأت هذه الطبقة الحاكمة ـ كما لجأ الاستعمار ـ إلى تشجيع التفكير السلفي الغيبي الرجعي المُغرق في متاهات الماضي كبديل يواجه التفكير الديني الإصلاحي. وبذلك اتبعوا منهج السلاطين السابقين الذين ادعوا خلافة اللّه على الأرض، ما حوّل الدين إلى عقيدة رسمية، فكان أن أفتى الفقهاء بطاعة الحاكم حتّى ولو كان ظالماً تجنباً للفتنة. كذلك حاربت هذه الطبقة الحاكمة أية حركة تغيير تقدمية باتهامها بالإلحاد والمادية، فتحوّل الدين في يدها إلى سلاح نظري وسيف مسلّط على رقاب الناس.

---

(٢٩) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ٣٨.

(٣٠) الهرماسي، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣١) Philip Shukry Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus: 1860-1920*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 31-35.

(٣٢) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ٢٨٩.

ـ تمّ استعمال الدين في التخفيف من الاحتجاج والشكوى في محاولة لتأمين الانسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة. لقد اعتبرت الشكوى في بعض الأوساط الدينيّة هذه بأنها «كفر»، لأنها كما زعموا شكوى من إرادة اللّه. وفي معرض حديثه عن الواقع العربي المرير، ذكر مختار عاني أن شخصاً من الأسكيمو سُئل في سنة قحط، «لماذا أنتم جياع؟»، فأجاب: «الدببة هذه السنة قليلة لأن الجليد قليل، والجليد قليل لأن الرياح العاصفة قليلة، والرياح العاصفة قليلة لأننا أغضبنا الآلهة»[٣٣].

هذا تماماً ما قالته إحدى شخصيات رواية **زقاق المدق** لنجيب محفوظ: «إذا كنا نذوق أهوال الظلام.. فهذا من شرّ أنفسنا.. لا تقل مللت! الملل كفر.. ولا تتمرد على صنع الخالق. لكُلّ حالة من الحالات جمالها»[٣٤]. للبؤس والجوع بحسب هذا المفهوم جمالهما. وفي ضوء مثل هذه القناعات الغيبية، توصّل البعض إلى القول بأن الحاكم إذا استمرّ في الحكم لمدّة طويلة على رغم كُلّ المحاولات للإطاحة به، فإن اللّه يحميه لسبب ما نجهله. وجاء في رواية جبرا إبراهيم جبرا: **صيادون في شارع ضيق**[٣٥]، أن إحدى شخصياتها (وهي وزير في الدولة في العهد الملكي العراقي) دعت إلى بناء الجوامع والسجون من أجل تثبيت مخافة اللّه والسلطة في نفوس المواطنين.

ـ عزّزت مثل هذه العائلات التقليدية الحاكمة في عدد من البلدان العربية، ومنها لبنان، الولاء الطائفي تماماً، كما عزّزت الولاء القَبَلي أو العرقي أو كُلّ هذه الولاءات مجتمعة، للبقاء في الحكم حتّى على حساب تجزئة المجتمع. وكثيراً ما تمّ ترتيب الطوائف ترتيباً هرمياً بجعل التمييز بينها أمراً شرعياً. لذلك تنعّمت بعض الطوائف في لبنان على حساب الطوائف الأخرى، كما على حساب المجتمع ونشوء دولة قوية ومؤسسات دستورية، حتّى إنّه لم يعد من السهل التمييز بين الصراع الطبقي والنزاع الطائفي. هذا تماماً ما نلحظه في تفسيرات الحرب الأهلية اللبنانية على أنّها كانت بين مسيحيين ومسلمين بدلاً من التفسيرات الاجتماعية الاقتصادية. وهذا ما عمّق الإحساس بالعجز في الحياة السياسية.

---

(٣٣) مختار عاني، «التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٤ (١٩٦٩)، ص ٢٩.

(٣٤) نجيب محفوظ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦ و٥٧.

(٣٥) جبرا إبراهيم جبرا، **صيادون في شارع ضيق**، ترجمة محمد عصفور (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤).

هذه هي بعض الوسائل التي تستفيد منها العائلات الحاكمة في ترسيخ قواعدها، وهي قلة من كثير، وقد استعملتها الطبقات والعائلات الحاكمة التقليدية لصالحها وفي سبيل تأمين دوام شرعيتها. وكان من السهل اللجوء إلى هذه الوسائل المتبعة تقليدياً، فالأسر الحاكمة تستمد قوتها من التحكم شبه المطلق في القطاع العام، والدولة هي التي تملك المجتمع لا المجتمع هو الذي يمتلك الدولة. لذلك تتكوّن لهذه الطبقة الحاكمة ولمؤيديها وأتباعها والملحقين بها مصالح خاصة فوق مصالح المجتمع والشعب. ومن بين أهم مصادرها قدرتها على استعمال العنف في نطاق القانون أو خارجه، فجاء نظام الحكم في جوهره وشكله: ثيوقراطياً أوتوقراطياً نخبوياً أوليغاركياً تسلطياً مستبداً. وفي ظلّ هذا النظام أيضاً، يرى الشعب أنّه من الحكمة أن ينشغل بتدبير شؤون حياته الخاصة ويترك القضايا العامة لأربابها. وإذا ما تأملنا بهذا التعبير الشعبي، قد نتذكّر أن «أرباب» هي جمع لـ «الرب»، ما يوحي لنا أن الشعب يدرك في لاوعيه أن الحاكم يتصرف كما لو كان رباً آخر.

ثُمّ إن الأحزاب الحديثة كثيراً ما تكون قديمة في تشكيلها ومضمونها. يقول الكاتب المغربي محمّد سبيلا إن هنالك تماثلاً كبيراً بين الحزب العصري والزاوية أو الطريقة والرابطة الدينيّة التقليدية. وبعبارة أخرى، يقول إن الحزب السياسي هو امتداد عصري للزاوية الدينيّة. إن الحزب، كما يقول سبيلا، مغلق أيديولوجياً وقدسي لا يجوز المساس به أو الخروج منه. إن الخروج عن اللغة الطقوسية ردة ما بعدها ردة، ودور الفرد هو الترديد لا الاجتهاد والتمسك بالحفظ والتكرار. وتميل الجماهير إلى تشخيص الأفكار، فإن مظاهر التقديس تطال الزعيم السياسي الذي يكتسب صفة الشيخ الصوفي، وتنسج حوله الأساطير وتسقط عليه حكايات الكرامة والتنبؤ والحكمة، فيكون على الأعضاء الطاعة والولاء والامتثال[٣٦].

ومع أنّه لا يجوز التعميم من زمن عربي إلى آخر، كما لا يجوز إطلاق الأحكام على أن القمع أمر يتعلق بصميم الثقافة السياسية السائدة في مختلف العصور العربية، إلا أنّه لا يجوز أن نغفل سلبيات الثقافة التراثية السائدة وما حدث تاريخياً. في أزمنة عربية حالكة سابقة، استبد الحاكم بشعبه فذكر، مثلاً، أحمد بن عبد ربه في **العقد الفريد** أن «الحاكم سلطان، والسلطان هو حمى اللّه في بلاده وظله المحدود على عباده»، وأنه «إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان الإمام جائراً فله الوزر وعليك الصبر»، وأن «طاعة الأئمة من طاعة اللّه وعصيانهم من عصيان اللّه»، وأن الحاكم «هو الراعي والشعب هو الرعية، وأن

(٣٦) الحياة، ٥/ ٣/ ١٩٩٥.

إمام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»[٣٧].

ولمزيد من تثبيت هذا الواقع، أذكر أنّه في مؤتمر شارك فيه عدد كبير من المثقفين والمثقفات العرب من مختلف البلدان العربية في غرناطة من ٤ إلى ٩ أيار/مايو ١٩٩٨ حول الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي، قال محمّد سيد أحمد إن تركيب السلطة في أي نظام عربي هو تركيب هرمي، وهناك في الحياة السياسية العربية أهرامات كبيرة وأهرامات صغيرة لا تختلف عن الأولى بقدر ما هي صورة مكرّرة لها، فيبرز زعماء أحزاب المعارضة في صورة تشبه صورة رئيس الدولة، وقد تنتقد أحزاب المعارضة غياب الديمقراطية، ولكنها هي أيضاً لا تنهج نهجاً ديمقراطياً داخل أحزابها.

في ظلّ هذه الأحوال والعلاقات يبقى السؤال المهم والأكثر إلحاحاً من دون جواب، وهو ما العمل؟ ويسبقه سؤال في ما إذا كان العرب يقبلون هذا الوضع العام المغرّب مفضلين سلوك مسالك الهرب من المواجهة والصمت والخضوع، أم يختارون طريق العمل على تغيير الواقع وتجاوزه؟ هذا ما سنتابعه في الفصول التالية.

---

(٣٧) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٩)، ج ١، «اللؤلؤة في وصف السلطان،» ص ٥.

الفصل السابع

الاغتــراب فــي العائلــة

بموجب العضوية العائلية وضرورات التوحّد في الهوية حتّى الاندماج الكليّ، قد يصبح الإنسان في الأسرة مسؤولاً، ليس عن تصرفاته الشخصيّة فحسب، بل عن تصرف الأعضاء الآخرين، وبخاصة الذكور تجاه الإناث. من هنا، مثلاً، الإحساس أن انحراف البنت في العائلات التقليدية بخاصة ينعكس على العائلة كافة، فيمسّها في الصميم، ولا يمسّ الفتاة وحدها. في إطار هذه المعضلة يمكن أن نفهم جرائم الشرف التي تُقترف عادةً في المجتمعات التقليدية الشديدة التماسك، وحيث تسود القيم الدينيّة والعائلية الصارمة. إن جريمة الشرف في هذه الحالات هي بمثابة محاولة يائسة ومحبطة من قِبل العائلة لاستعادة شرفها المهدَّد بسوء تصرف أحد أعضائها في المجتمع الصغير الذي تنتمي إليه. وهنا أقول بحزن عميق إن العائلة التقليدية ترى أن انحراف ابنتها جنسياً يمسّ شرف الأسرة أكثر من أية جريمة أخرى قد ترتكبها.

وما قيل حول جرائم الشرف هذه يمكن أن يُقال أيضاً حول جرائم الثأر التي تتمّ هي أيضاً بين الجماعات الشديدة التماسك التي تسودها العلاقات الشخصيّة الوشائجية والقيم الأولية الوثيقة. ولأن الإنسان في العائلة التقليدية عضو أكثر من كونه فرداً مستقلاً، يُعتبر كُلّ تصرف أو قرار مستقل خروجاً عن وحدة العائلة وتنكراً لجميلها. بكلام آخر، إن كون العائلة وحدة إنتاجية اقتصادية ونواة للتنظيم الاجتماعي يجعل القرارات الأساسية شأناً عائلياً، وليس شأناً فردياً. هذا ما يحدث أيضاً إلى حدّ ما بالنسبة إلى القرارات المتعلقة بالزواج والطلاق وتنشئة الأطفال. ومن هنا، كثيراً ما يتمّ الولاء العائلي أو القَبَلي على حساب المجتمع والفرد معاً. إن ما يميّز المجتمعات الحديثة في عصر قيام الدولة ـ الأُمة من المجتمعات التقليدية هو التشديد على الولاء للمجتمع والفرد في الحالة الأولى، مقابل التشديد في الحالة الثانية على أهمية الجماعات الوسطية على حساب المجتمع والإنسان. وهذا في صلب تخلّف المجتمع العربي. إنّه تخلّف غير مرئيّ، وهنا خطورته الكبرى.

وفي هذا المجال اعتبر هشام شرابي أن التبعية تؤدي لا إلى الحداثة في العصر

الحالي، بل إلى قيام مجتمع «نيوبطريركي» ملقّح بالحداثة، فتصبح عملية التغيير نتيجةً للتأثر بالغرب نوعاً من الحداثة المعكوسة، ويكون التغيير تغييراً مشوّهاً. وبين أهم فرضيات كتابه: **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر** «أن اليقظة أو النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية وحسب، بل إنها أيضاً أتاحت، بتحريكها ما أسمته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة»[1].

ومن حيثُ صلة العائلة الوثيقة بالمجتمع والمؤسسات الأخرى، نجد أن العلاقات المتبادلة بينها وبين الطبقات الاجتماعية والأديان والحركات السياسية تتصف بالتكامل والتناقض في آنٍ معاً، ففي حين تُنشىء العائلة أطفالها على ثقافة المجتمع نجد أن الولاء العائلي قد يتناقض مع الولاء المجتمعي أو الولاء القومي، في الوقت الذي يحضّ الدين على تمجيد الأُسرة وطاعة الوالدين، كما إنَّ الأُسرة كثيراً ما تحاول ترسيخ مكانتها الاجتماعية من خلال حرصها على إظهار تدينها واهتمامها بالشؤون الدينيّة.

ونجد من ناحية أخرى أن الدين قد يتعارض مع القبيلة، فيقول الشيخ محمّد مهدي شمس الدين إن الإسلام حاول بطرق كثيرة تحطيم الوحدة العشائرية «في سبيل بناء الأمة القائمة على وحدة المعتقد، وذلك لأن نمو القبيلة إنَّما يكون على حساب الأمة»[2]. وهنا، وعلى رغم ذلك، يُمكن أن يقال إن المسلمين وغيرهم من أبناء الديانات الأخرى لم يتمكّنوا من القضاء على القَبَليّة، بل إن بعضهم قد يكونون أكثر قَبَلية منهم تديناً.

إننا نعرف جيداً أن العلاقات داخل الأسرة والقبيلة تتصف بالتماسك وبالتآزر والمناصرة والتعاضد والعصبية، ليس بسبب اعتماد أفرادها بعضهم على بعض في مختلف حاجاتهم اليومية فحسب، بل أيضاً لأنهم بذلك، كما يقول ابن خلدون: «تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم . . . وتعظم رهبة العدو لهم»[3]. إنّها عصبية تقوم على أواصر التوحّد في مصير مشترك، فيتقاسم أفرادها الأفراح كما الأحزان، والمكاسب كما الخسائر، والكرامة كما الإذلال. ومن هنا أن أعضاء الأسرة أو القبيلة

(١) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٠.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور،» **الفكر الإسلامي**، السنة ٦، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٥)، ص ٨.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

الواحدة يتوقّعون الكثير بعضهم من بعض، وحين يأتي تصرف البعض دون مستوى التوقّعات من الأقرباء، تكون خيبة الأمل الكبرى، فينشأ توتّر في العلاقات قد يتطور إلى حدوث خلافات حادة بين الأقارب، ما يفسّر لنا الإحساس القوي المستمر منذُ العصر الجاهلي حتّى الزمن الحاضر بأن ظلم ذوي القربى أشدّ مضاضةً على النفس من وقع الحسام المهند.

وما يحدّ من القدرة على التغيير هذا التكامل الوثيق بين العائلة والدين في كثير من الأحوال. ولقد تمكّنت العائلة أو القبيلة في ترسيخ شرعيتها واستمراريتها من الجَمْع بين القيم الدينيّة والقيم العائلية من دون انفصال. ولا يقتصر هذا التوجّه على العائلات الحاكمة. كذلك فعلت عائلات التجار الراسخة الأصول في التجارة، كما يُستدل من دراسة بشارة دوماني التاريخية لمدينة نابلس. لقد حرصت العائلات الكبرى في هذه المدينة الفلسطينية على الجَمْع بين الرتبة التجارية والرتبة السياسية والرتبة الدينيّة. يقول بشارة دوماني إن عائلات التجار الكبرى في مدينة نابلس حرصت على تنمية مكانتها الدينيّة ومصاهرة عائلات علماء الدين المعروفة والخدمة في المساجد والتصدّق على المؤسسات الدينيّة والانخراط في بعض الطرق الصوفية، حتّى أصبح الجمع بين الاشتغال بالعلوم الدينيّة والاشتغال بالتجارة أمراً مألوفاً إلى درجة أن لغة التجار نفسها كانت، ولا تزال، مشحونة بعبارات دينية كثيرة لبناء سمعة قوامها التقوى، والأمانة، والاستقامة الخلقية[٤]. بموجب هذه العضوية والتوحّد العائلي والمذهبي في الهوية حتّى الاندماج الكليّ، قلنا إن الإنسان في الأسرة يصبح مسؤولاً ليس عن تصرفاته الشخصيّة فحسب، بل عن تصرف الأعضاء الآخرين. في إطار هذه المعضلة يشتدّ التماسك حيثُ تسود القيم الدينيّة والعائلية الصارمة. هنا أيضاً، قد يُعتبر كُلّ عضو في عائلة القاتل مسؤولاً عن عملية القتل، وربما يتعرّض للثأر وليس القاتل بمفرده. وحين يختفي القاتل، قد يُقتل أي عضو آخر في عائلته، كأبيه أو أحد إخوته أو أبنائه. ويحدث أحياناً أن تجري محاولات لقتل أبرز أعضاء عائلة القاتل، بل إن السلطة السياسية نفسها قد تقتصّ من أفراد المطلوب للعدالة، وبخاصة في حالة عدم القبض عليه أو حين تريد المعتقل أن يعترف، فتعتدي في حضوره على أحد أفراد أسرته بمن فيهم زوجته أو أخته.

ويتفق الباحثون على أن بنية العائلة العربية هي بنية أبوية بطريركية يحتل فيها

---

(٤) Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

الأب رأس الهرم، ويكون تقسيم العمل وتوزيع الأدوار على أساس الجنس والعمر. الأب هو الذي يتولّى دور المنتج المعيل والمالك السيد، ويكون بقية أفراد العائلة عيالاً، فيشغل مركز السلطة والمسؤولية في عالم مزدوج: العالم العام المخصّص للرجال يكافحون فيه في سبيل تأمين الرزق، والعالم الخاص داخل البيت تمارس فيه النساء مهمات منزلية شديدة التنوع. وكما جرى تضييق على مشاركة المرأة في العالم العام، اعتبر تقليدياً من العيب على الرجال أن يقوموا بأعمال منزلية.

نتيجة كُلّ ذلك، يتوقّع الأب التقليدي من أفراد عائلته الطاعة والامتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته وتعليماته من دون تساؤل، ويحرص الوالد ألا يسمح لأفراد الأسرة بمناقشته والتدخل في شؤون حياته، فيُملي عليهم من فوق إلى أسفل أوامره وإرشاداته وتعليماته وتهديداته، ويكون عليهم أن يستجيبوا باحترام وطاعة، وإذا ما كانت لديهم طلبات أو تحفظات يُفترض بهم اللجوء إلى التوسل والاسترحام. وكثيراً ما تُنسب إلى الأب صفات شبه متعارضة، فيعتبر من ناحية رؤوفاً، محبّاً، عادلاً، غفوراً، رحيماً، جليلاً، كريماً، ودوداً، مانحاً، مكافحاً من أجل خير العائلة، مضحياً بصحته وراحته. ويعتبر من ناحية أخرى غضوباً، متسلطاً، مهيمناً، قهاراً، قاسياً في عقابه. وهذه كما سنرى في الفصل اللاحق حول الدين والمجتمع هي بعض صفات اللّه ذاته، ويكون علينا أن نفسّر هذه الظاهرة المشتركة في النظرة إلى الأب وإلى اللّه في العائلة المتدينة.

وتنعكس صورة الأب التقليدية هذه في الكثير من الأعمال الأدبية. ومثلاً على ذلك أن الروائي نجيب محفوظ يرسم لنا في رواية **زقاق المدق** شخصية أسماها رضوان الحسيني الذي كان، على رغم ما وُصف به من عمق إيمانه وصدقه وكرمه، يستبد بأهل بيته ويفرض سيطرته على زوجته التي تذعن لإرادته وتعتبر نفسها «امرأة سعيدة، فخورة بزوجها وحياتها»، مع أنّه كان يرى «ما تراه أكثر أهل طبقته من وجوب معاملة المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هي نفسها قبل كُلّ شيء»، ويكون من واجبها «أن تطيع، وأن ترضى ما دامت حاجاتها مقضية ورزقها موفوراً»، أما الزوج فهو «رجل والرجل لا يعيبه شيء»(٥). وتتكرر الصورة نفسها في رواية أخرى لنجيب محفوظ هي **ثلاثيته** الشهيرة، حيثُ يفرض السيد أحمد عبد الجواد سيطرته على زوجته أمينة التي تحرص على طاعته والسهر على راحته مهما اشتدّت قسوته وظلمه.

---

(٥) نجيب محفوظ، **زقاق المدّق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٥٨ و٨٢.

وتكاد الأبحاث التي تناولت مسألة وضع المرأة العربية أن تُجمع، إنَّما من منطلقات متناقضة، على أنّها تحتلّ موقعاً دونياً في البنية الاجتماعية، القديمة منها والمعاصرة. أما في ما يتعلق بتفسير هذه الدونية، ومواقف الباحثين والباحثات منها، فهناك عدة تيارات تتفاوت من حيثُ مدى المحافظة أو التحرّر. ويتطور الفكر التسويغي إلى حدّ يصبح عنده هجوماً على المرأة، كما يتبيَّن من قول عباس محمود العقاد المتشدّد في إيمانه الديني: «إن المرأة تتلقّى عرفها من الرجال، حتّى في ما يخصّها من خلائق الحياء والحنان والنظافة.. فهي إنَّما تستحي لأنها تتلقى خلقية الحياء من الطبيعة. إنّها تخجل من مفاتحة الرجل بدوافعها الجنسية، وتنتظر المفاتحة من جانبه، وإن سبقته إلى الحب والرغبة. وشأنها في ذلك شأن جميع الإناث في جميع أنواع الحيوان، فهي تنتظر ولا تتقدّم.. فإنما خُلِقَ تركيب الأنثى للاستجابة ولم يُخْلَق للابتداء. أما النظافة فليست هي من خصائص الأنوثة إلا لاتصالها بالزينة، وحب الحظوة في أعين الجنس الآخر»[٦].

إن مثل هذا الكلام معاكس لتيارات إصلاحية ومتنورة داخل التيار الديني نفسه. وكثيراً ما يعود الباحثون والباحثات إلى أعمال الجيل الأول من الرواد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني وعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وغيرهم. كان الطهطاوي في عام ١٨٧٣ قد نشر كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**[٧]، فدعا إلى تعليم البنات، وطالب أن يكون التعليم مختلطاً، ما يرفع من شأن المرأة ودورها في المجتمع، ويعدّها للعمل خارج المنزل، كما دعا إلى إلغاء الحجاب. ونشر قاسم أمين سنة ١٨٩٩ كتاباً أسماه **تحرير المرأة**[٨]، ربط فيه بين دورها في المجتمع و«إصلاح أخلاق الأمة»، لأن النظام السائد يقوم على احتقار القويّ للضعيف وامتهان الرجل للمرأة.

وأوضحت الناقدة الأدبية خالدة سعيد أن المرأة العربية في المجتمع والثقافة كائن بغيره لا بذاته، كما يستدل من تحديد هويتها بكونها «زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخته.. هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة، وهي باختصار تعرَّف بالنسبة إلى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل عنه. إنّها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها

(٦) عباس محمود العقاد، **المرأة في القرآن** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ص ٢٩ ـ ٣٣.

(٧) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين** ([د.م.: د.ن.]، ١٨٧٣).

(٨) قاسم أمين، **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩).

كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها. . إنّها المثال النموذجي للاغتراب»[٩].

ويظهر مثل هذا الاغتراب الذاتي في حوار أجرته صحيفة **الرياض**[١٠] مع الدكتورة سعاد صالح التي نشرت عدة كتب (منها **علاقة الآباء والأبناء في الشريعة الإسلامية**، **وأضواء على نظام الأسرة في الإسلام**)، وكان أن رشّحها الأزهر لجائزة الملك فيصل العالمية، فأعلنت: «لو منعني زوجي من السفر لاستلام الجائزة لأطعته. . ودفاع المرأة عن حقها لا يكون إلا بالمعروف. . ولا يصحّ أن تصرخ في وجهه بطلب المساواة». وإن الصراع الذي نشهده بين قوى التحرّر وقوى التمسك بالتقاليد مستمر، وقد أخذ ينتشر حتّى في المجتمعات الأكثر محافظةً على القديم.

وفي ما يتعلق بمثل هذا الخطاب الديني نخبوياً كان أو شعبياً، يرى نصر حامد أبو زيد أنّه «حين تناقش المشكلات الاجتماعية بعامة ـ ومشكلة المرأة بخاصة ـ من منظور الدين والأخلاق، تتبدّد جوانب المشكلة وتتوه في ضباب التأوليات الأيديولوجية النفعية للنصوص الدينيّة. الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق تُعدّ إخفاء متعمداً للبعد الاجتماعي والاقتصادي. . الخطاب الديني ينطلق دائماً في مناقشة أي قضية من ثابت فكري لا يقبل النقاش»، لهذه الأسباب كلها يعتبر «أن الخطاب الديني يزيف قضية المرأة حين يصرّ على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص، متجاهلاً أنّها قضية اجتماعية في الأساس»[١١].

إن شبكةً من العلاقات الوثيقة تجمع بين العائلة والدين والطبقة الاجتماعية والسياسة في نسيج شديد التعقيد والتشعب حتّى ليستحيل دراسة أية منها بمعزل بعضها عن بعض بمنهج موضوعي دقيق، بل لا بُدَّ من النظر أيضاً في شبكة هذه العلاقات في إطار المجتمع ككل وتحليلها في مختلف أوجهها المتكاملة والمتناقضة. وإننا نركزّ هنا على العلاقة بين العائلة والطبقات الاجتماعية، ونكتفي بالإشارة إلى بقية علاقاتها مع الدين على أن نتناولها في الفصل اللاحق بمختلف جوانبها، فليست العائلة نواة للمجتمع فحسب، بل هي في صلب نشوء المؤسسات

---

(٩) انظر: خالدة سعيد: «المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته،» **مواقف**، العدد ١٢ (١٩٧٠)، ص ٩١ ـ ٩٤؛ **والمرأة، التحرر، الإبداع**، نساء مغربيات (الدار البيضاء: الفنك، ١٩٩١)، إذ تستخلص المؤلفة من كتابها أن علاقة المرأة بالإبداع مرتبط بتحررها من التقاليد.

(١٠) **الرياض**، ١٥/١٢/١٩٩٦.

(١١) نصر حامد أبو زيد، «المرأة: البعد المفقود في الخطاب الدينيّ المعاصر،» في: **هاجر**، كتاب المرأة؛ ١ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ٥١ ـ ٨٤.

الاجتماعية الأُخرى وتطورها. ومن حيثُ علاقتها بالبنية الاجتماعية، نرى أن العائلة تشكل وحدة اجتماعية اقتصادية يرث أفرادها من خلالها انتماءهم الطبقي. هكذا تبدأ ظاهرة الفروق الطبقية بالنزوع نحو حصر الإرث في نطاق الأسرة وحدها.

ومن مظاهر العلاقات الوثيقة بين العائلة والطبقات والدين نشوء طبقة خاصة من السادة والأشراف وقيام الأسر الحاكمة الأرستقراطية. ثُمّ إن الوضع الطبقي يحدّد بدوره جوانب عدة من الحياة العائلية بما فيها تنوع أنماط الزواج والطلاق ونوعية العلاقات ضمن العائلة، وحتى النتائج الحياتية (كالتفاوت في نسبة المرض وأنواعه ووفيات الأطفال التي ترتفع كثيراً بين الطبقات الفقيرة بالمقارنة مع الطبقات الوسطى والعليا). وتختلف انماط التربية والتنشئة في العائلة أيضاً باختلاف الطبقات من حيثُ مدى التشديد على العقاب الجسدي وممارسة الترهيب أو الحماية المفرطة. يشير كُلّ ذلك إلى أن العائلة تشكل مؤسسة نواتية يتمحور حولها المجتمع، إذ تتصل اتصالاً عضوياً بمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى.

وفي ما يتعلّق بأنماط التنشئة في العائلة، فإنها تتصف بالتشديد على استعمال وسائل العقاب الجسدي والقسر والترهيب من ناحية، أو الإقناع والترغيب من ناحية أخرى. في ظلّ اللجوء إلى الوسائل القسرية، تنشأ في المجتمع نزعات معاكسة، كالفردية والأنانية والتأكيد على «الأنا» أكثر من التأكيد على «النحن». ونتيجة محاولات سحق الذات وتذويبها في الجماعة، تترسّخ ميول التشديد على قيم الطاعة والتأكيد على العضوية على حساب الفردية، والتقليد على حساب الإبداع والاستقلالية. ويزيد من خطورة هذا الأمر أن العائلة تقوم بدور الوسيط بين الأفراد والمجتمع الكبير، وبهذا تتمكّن بحسب مدى قوتها من أن تؤدي عدة أدوار مهمة، منها ما يتعلّق بالمشاركة في الحياة العامة وإعدادهم كأعضاء فاعلين في المجتمع وتجهّيزهم بالضمير الاجتماعي والتغلب على الصعوبات التي قد تعترضهم وتحميهم من تقلبات الزمن.

ونرى أن المجتمع هو في الكثير من الأحوال صورة مكبَّرة للعائلة، كما إنَّ العائلة بدورها صورة مصغَّرة للمجتمع. كلاهما مرآة للآخر، وليس من فروق كبرى بين الثقافة والعلاقات والأدوار التي تسود في كُلّ منهما. وما يحدث من تغيرات في أحدهما يؤدي بالضروة إلى تغيرات مشابهة في الآخر. ونستدل على هذا التشابه في العلاقات السائدة في العائلة والعلاقات السائدة في المجتمع من أن علاقة الأستاذ بالتلميذ، والعامل بصاحب العمل، والمواطن بالحاكم، والمؤمن برجل الدين، تُشبه إلى حدّ بعيد علاقة الولد بالأب، فهي في مختلف هذه الحالات

علاقات سلطوية تتحكم بها قيم الطاعة والتخوف والتودّد والامتثال.

ويبقى التحدي الآخر المتعلّق بدواعي التغيير. إن الجماعات الوسيطة في المجتمع العربي، من قَبَلية وعرقية وطائفية، هي امتداد للعائلة، فتتمثل روحها بروح الجماعة التي تغيّب المجتمع، كما قد تغيّب الفرد المستقل المبدع المتفرد. ولهذا، بكلام آخر، تتشكل الجماعات الوسيطة بدءاً من العائلة، فتتخذها صورة لنفسها وقاعدة لعصبياتها الخاصة ومصدراً لقيمها[١٢].

ومن العائلة نتخذ منفذاً إلى الدين في حياة الناس كسلوك ومواقف وظواهر اجتماعية. وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي.

---

(١٢) حليم بركات، «النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨١)، ص ٥١ ـ ٦٣.

الفصل الثامن

الاغتــراب مــن الديــن وفيــه(*)

(*) انظر: حليم بركات، «الدين في المجتمع العربي،» في: حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، الفصل ٩، «سادساً: الدين والتغيير التجاوزي: الاغتراب في الدين».

طالما كافح الإنسان من أجل تجاوز حالة العجز التي يعانيها في ظلّ الأنظمة القسرية. وما نجده في الوقت الحاضر من خلال دراسة المجتمع العربي وثقافته السائدة أن هناك بشكل خاص نوعين من الاغتراب في القرن العشرين من حيثُ العلاقات القائمة بالمؤسسات الدينيّة:

هناك، **أولاً**، ميل إلى الاغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينيّة القسرية، والخروج عليها، وبخاصة في محاولتها مقاومة التغيير. وينعكس مثل هذا التوجه لدى بعض المثقفين في العصر الحديث، كما يتجلّى في مؤلفات شبلي الشميل وعبد الرحمن الكواكبي وجبران خليل جبران وأمين الريحاني وغيرهم.

وهناك، **ثانياً**، اغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن المتشدّد في إيمانه ينسب قواه الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلّمها مصيره باستقلال عنه، وينعكس ذلك في توجهات بعض الحركات السلفية منذُ بداياتها بخاصة، كما يبرز في مؤلفات ابن تيمية الذي قال بحقّ الحاكم أن يفرض الطاعة على رعاياه، وواجب الرعايا أن يمتثلوا لإرادة الحاكم حتّى ولو كان ظالماً، بحجة أن ذلك خير من الفتنة وانحلال الأمة، وبمقولات الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي شدّد على «ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي». وتتعزّز هذه الرؤية بقدر ما تصبح المؤسسة الدينيّة قوية وغنية، فيما يصبح المؤمن عاجزاً وفقيراً حتّى في صلب نظرته إلى حياته وتحديد معنى وجوده.

كثيراً ما استولت المؤسسات الدينيّة، وبخاصة الخاضعة لسيطرة الدولة، على أعضائها فتحوّل هؤلاء من أعضاء يسهمون في رسم أهدافها وتصرفها ويشاركون في تطويرها إلى قوة ضدّ أنفسهم. في مثل هذه الحالات، أسهم المؤمن في علاقته بالمؤسسات الدينيّة في تعزيز هيمنتها على حياته، كما هو الحال في علاقته بالسلطة السياسية، فتحوّل بذلك من فاعل بالتاريخ إلى منفعل به. في مثل هذا الوضع يتمّ تجريد الإنسان من نزوعه الإبداعي، ويتجلى ذلك بما يلي:

١ ـ أصبحت المؤسسة الدينيّة غنية، فيما أصبح المؤمن فقيراً في قدراته المادية والروحية والفكرية. إن أول ما نلحظه في المدن ضخامة المؤسسات الدينيّة وكثرة

أكواخ الفقراء على مقربة منها أو حولها، كما في الكثير من المدن العربية، وهذا ما لحظته شخصياً، بخاصة في مدينة النجف عندما زرتها في منتصف السبعينيات من القرن العشرين، ويمكن مشاهدة مثل هذه الظاهرة في مختلف المدن العربية الكبرى. وكثيراً ما نلحظ وجود المزارات الغنية التي يتبرّع لها الفقراء من القليل الذي يملكون. وبقدر ما ينسب المؤمن إلى معبوداته من جبروت بقدر ما ينسب إلى نفسه من ضعف وعجز.

٢ ـ كثيراً ما طغت الطقوسية في العبادة، حتّى إنّه لم يعد في الممارسة الدينيّة مِنْ تمييز بين الوسائل والغايات الكبرى، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، فأصبحت كُلّ هذه متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها.

٣ ـ بقدر ما تسود التنشئة الدينيّة التي تدعو إلى الطاعة والامتثال، يفقد المؤمن القدرة على اتّخاذ المبادرة والقيادة والعمل على استشراف المستقبل، بل في ظلّ هذه التنشئة أيضاً قد يرى المؤمن نفسه فاضلاً بقدر ما يرضخ ويطيع ويقبل بالأمر الواقع ويستسلم لمشيئة غير مشيئته. وبتعطيل طاقة الإبداع، كثيراً ما ترتاح الغالبية العظمى من الناس إلى اللغة الجاهزة، وإلى التكرار والتبسيط والطقوسية.

٤ ـ يغترب المؤمن في ذاته ودينه بقدر ما تتمكّن السلطة السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة.

بسبب كُلّ هذه النَزَعات الدينيّة وغيرها، وهي واسعة الانتشار في المجتمع التقليدي، نجد أن الإنسان يغترب في الدين كما يُفرض عليه ويُمارس في الحياة اليومية، فيعيش في حالة من العجز، وليس القدرة على التحكم في مصيره بحسب مشيئته، والميل إلى التقليد لذاته، والعيش في الهامش، وليس في مركز النشاطات الإنسانية الفاعلة في تغييرالتاريخ البشري. وليس من الغريب أن تطالب الحركات الدينيّة بالعودة إلى الماضي البعيد متجاهلة الواقع الاجتماعي والتاريخي الحاضر، فهي تنطلق من منهج مثالي طوباوي مطلق يناقش الأمور خارج سياقها. ونتيجة ذلك لم تتمكّن الحركات الدينيّة الأصولية من إجراء تمييز بين الأصول والتقاليد المتوارثة المكتسبة تاريخياً، ويتجلّى ذلك بخاصة في نظرتها إلى المرأة والآخر بشكل عام.

في تركيزنا على هذه المبادئ والجوانب الدينيّة وغيرها، يكون اهتمامي ليس بالنصّ بحدّ ذاته ولا بمدى صوابه، بل بتفسيراته وتوظيفاته في الحياة اليومية. إن مركز اهتمامي الأول هنا هو السلوك البشري في التعامل مع الواقع، وفي هذا السياق أدرس الدين وعلاقته بالمجتمع. إذاً، سنحاول تحليل الحياة الدينيّة في المجتمع العربي المعاصر من منظور علم الاجتماع الدينمائي، وليس من منطلق مثالي تجريدي.

إننا بهذا نهدف إلى دراسة الدين في المجتمع والتاريخ وليس خارجهما، على عكس ما يفعل الكثير من الباحثين الذين يبدأون بدراسة الدين من خلال النصوص لا تصرّف الإنسان في الحياة اليومية.

وفي ضوء منظور علم الاجتماع الدينيّ هذا، سنتناول في هذا الفصل الأمور التالية على أن ندرس جوانب أخرى في الفصول اللاحقة للتأكيد على أهمية التفاعل بين مختلف الظواهر الاجتماعية والدين هو إحداها:

١ ـ التمسّك بأصول الدين في المجتمع والحياة اليومية.

٢ ـ التمييز بين الدين والطائفة، وبين الدين الرسمي والدين الشعبي والتصوف.

٣ ـ البحث في العلاقات التفاعلية بين الدين والعائلة والسياسة، وبنية المجتمع والطبقات الاجتماعية.

٤ ـ تحديد وظائف الدين في المجتمع من حيثُ استعماله كأدوات للسيطرة أو الضبط الاجتماعي والسياسي من قِبل السلطة والطبقات أو العائلات الحاكمة، أو على العكس، في التحريض وإثارة السخط من قِبل القوى المعارضة التي تجاهد للوصول إلى الحكم، وفي التوافق والتصالح مع الواقع المرير من قِبل الطبقات والجماعات المحرومة العاجزة.

٥ ـ طرح مسألة الصراع بين العلمنة والثيوقراطية.

٦ ـ معضلة الأصالة والاغتراب، وهذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) الذي اعتبر أن «روح الدين» هي في الواقع «فكرة المجتمع» نفسه. وهو يرى، بكلام آخر، أن الدين رمز من رموز المجتمع والمعبّر عن وحدته وعصبيته. إن إله العشيرة ليس سوى رمز للعشيرة نفسها مشخصنة أو ممثلة بالإله بحسب التصوّر الإنساني. وبذلك تكون عبادة الإله هي في الواقع عبادة المجتمع.

وبحسب تعبير دوركهايم، إن ما تسميه الأديان «اللّه» هو في الواقع المجتمع نفسه. ويُستدل على ذلك من مفاهيم الطوطم ومبادئ الطوطمية التي لها شأن كبير في التنظيم والتماسك الاجتماعيين. أما الطوطم في الأديان القديمة فهو جسم محسوس، هو رمز للأب أو الجد الذي يتحدر منه أفراد القبيلة، فينظرون إليه باحترام وخشوع. وهذا الطوطم ليس مهماً بحدّ ذاته، بل بما يمثّل في الواقع المجتمعي. بكلام آخر، إنّه رمز لروح القبيلة واستمرارها، وراية الجماعة والمؤشر لما يميزها من غيرها ويعبّر عن شخصيتها وهويتها، بل إن المجتمع يتجسّد في الطوطم والآلهة، فيكون هو موضوع العبادة، وذلك لحاجة المجتمع إلى أن يؤكّد على ذاته بذاته ويرسّخ

شرعيته وقيمه[1]. ومن المناسب هنا أن نشير كذلك إلى أن كلمة «دين» في اللغات الغربية مشتقة من الكلمة اللاتينية (Religare) التي تعني وحدة الجماعة وهويتها، أو من الكلمة (Religere) التي تشير إلى ممارسة طقوس تعبُّد الجماعة.

وفي الوقت الذي يؤكّد فيه دوركهايم على الوظيفة الإيجابية للدين، وهي التماسك الاجتماعي، يركّز كارل ماركس على سوء استعمال الدين من قِبل المؤسسات والطبقات والقوى المهيمنة في المجتمع، فهو لا يهمّه دراسة الدين بحدّ ذاته، بل فقط من حيثُ توظيفاته في الواقع اليومي. وقد شدّد ماركس على استعمال الدين من قِبل القوى السائدة في المجتمع من أجل تثبيت شرعيتها وتشجيع الضعفاء والفقراء على تقبل أوضاعهم المغرّبة في المجتمع والاستكانة لها بدلاً من العمل على تغييرها. بكلام آخر، إذا كان دوركهايم ينظر إلى الدين على أنّه التعبير عن الحاجة إلى الاندماج في المجتمع، فإن كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، كما أشرنا سابقاً في الفصل الخاص، حول مفاهيم الاغتراب ونظرياته، يرى في الدين، كما يُمارس حقاً في المجتمع، مصدراً من مصادر غربة الإنسان وعجزه في علاقته بالمؤسسات السائدة. من هذا الموقع النقدي يقول ماركس: «الإنسان هو الذي يصنع الدين؛ وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. الدين هو حقاً وعي الإنسان لذاته.. فهو آهة المخلوق المقموع، وعاطفة عالَمٍ لا قلب له، وروح الأحوال التي لا روح فيها.. إن دعوة البشر للتخلّي عن الأوهام التي تحيط بوضعهم هي دعوة للتخلّي عن وضعهم الذي يحتاج إلى أوهام»[2]. ولا تخلو الأدبيات العربية نفسها في هذا المجال من محاولات الربط بين الدين والحياة الاقتصادية، فيوضح زهير حطب أن الإسلام «حين فرض الجهاد على المسلمين.. كان، بطريقة مباشرة، يعالج عدة مسائل في آن معاً، فمن جهة تجب تصفية الأحقاد التي نمت على المدينة.. ومن جهة أخرى هناك أثر الحياة القبلية وعصبيّتها، والغزو الذي يعتبر جانباً أساسياً من الحياة البدوية، وكان الإسلام أوقفه في الجزيرة.. كما إنَّ قضية موارد الجزيرة التي أصبحت أقل من حاجة سكانها، كانت تضغط في سبيل إيجاد مورد عيش جديد»[3].

ويشدّد زهير حطب كذلك على أهمية العامل الاقتصادي بقوله إن المسلمين

---

(١) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, [1965]), pp. 236-245 and 462-472.

(٢) Karl Marx, «Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right,» in: T. B. Bottomore and M. Rubel, eds., *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (London: Watts, 1956), pp. 26-27.

(٣) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ٨٢.

«وجدوا في الدين الجديد، طريقهم إلى المجد والثروة والغنى»، ويشير إلى أن مكة (التي كانت تعتاش من عوائد الكعبة) حاولت قبل الإسلام أن تسترضي القبائل بوضع صنم خاص لكُلّ قبيلة، كما أوجدت قريش في سوق عكاظ مسرحاً للأدب والشعر(٤).

ثُمّ إنني اعتدت شخصياً لزمن أن أسأل أناساً من خلفيات مختلفة أن يحدّدوا لي كيف يصفون علاقتهم باللّه. وقد تلقيت أجوبة مختلفة يشير بعضها إلى علاقة المحبة والخشوع والثقة بأنَّه يستجيب لطلبات المحتاجين إليه، أو إلى عدم الإحساس به إلا في حالة الضيق، أو إلى أنّه خشبة خلاص، أو إلى اللجوء إلى الصلاة له في حالات الخوف إلى أن يضمحل من النفس ويستعيدوا الطمأنينة التي يحتاجون إليها. وجواباً عن سؤالي، قال لي رجل أعمال يمارس التبشير: «إنني بحاجة إلى وجود اللّه في حياتي. ولكوني رجل أعمال تفاوضت معه على صفقة. أعتقد أن بيني وبين اللّه صفقة لأن أبيعه للذين يحتاجون إليه». وقالت سيدة إن الناس يفسّرون الدين بحسب مصالحهم الشخصيّة، فيكون الدين في هذه الحالة وسيلة أكثر منه هدفاً بحدّ ذاته، وهذا ما يقلقها جداً.

وعبّرت بعض الأجوبة عن وجود قطيعة بين الإنسان واللّه، فقالت سيدة فلسطينية إنها طلّقت اللّه يوم قتل الجنود الإسرائيليون صديقتها، وسألته كيف سمح بقتلها، فلم يجب. وقال آخر إن علاقتي مع الإنسان دائمة، أما اللّه فلا أحس به إلا في حالة الضيق. وذكر أحدهم أنّه يصلّي إلى القديسين والأولياء، لأنه غير قادر على تخيّل اللّه. وقالت لي سيدة إنّها لا تصلي، ولكنها عادت واتصلت بي بعد مدة لتقول إنّها أصبحت تصلي منذُ اكتشفت أنّها حبلى.

وأذكر هنا أنني طرحت هذا السؤال لأول مرة على زوجتي في أثناء سفر في الطائرة، وكانت هي التي وصفت لي علاقتها بالله على أنّها علاقة محبة وخشوع وثقة. ولما انتهت من الإجابة سألتني: «وأنتَ كيف تصف علاقتك باللّه؟». تردّدتُ قليلاً في الإجابة، ولكنني حين كنت على وشكّ أن أجيب عن تساؤلها، قالت: «لا تقل شيئاً ونحن في الطائرة!»، وصمتُ إلى أن حطّتْ بنا بأمان.

وقد تكون علاقة الإنسان باللّه علاقة تحدٍ، كما يبدو من توجّه عشائر بني لام في العراق إلى اللّه بهذا الكلام الآمر:

إغفرْ إغفرْ غصباً تغفر

وإن ما تغفرْ جَنْتَك تُصفرْ

---

(٤) المصدر نفسه.

هذه جملة مختارة من التفسيرات الاجتماعية والنفسية التي تختلف في ما تذهب إليه، ولكنها تتفق في مدلولاتها العلمية من أن الدين «تعبير بشكل أو آخر عن إحساس بالتعلق والاعتماد على قوة خارج أنفسنا»[٥]. ثُمّ إن مختلف هذه التفسيرات تستند إلى فرضية أن القوة التي تصبح موضع التعبد هي في أصولها رمز للقوة والتفوق في المجتمع الإنساني. وإن من يدرس الحياة الدينيّة من منظور علم الاجتماع بدلاً من التحليل الفقهي للنصوص المجرّدة، قد يتوصّل ـ كما توصّلتُ في دراستي هذه ـ إلى أن الواقع الطائفي هو أكثر رسوخاً من الواقع الديني في المشرق العربي ومناطق عربية أخرى. نميّز هنا، إذاً، بين مفهوم «الدين» الذي يشير في الأساس إلى العقيدة والمفاهيم والمبادئ والتعاليم أو المعتقدات، والطائفة التي تشير إلى التنظيم الاجتماعي الذي تسلكه أو تعتمده جماعة دينية، ما يحدّد هويتها وولاءاتها والقوى الفاعلة فيها كرجال الدين (الذين أدوا دور الوسيط بين الطائفة والسلطة المركزية) مقارنة بجماعات طائفية أخرى موجودة في المجتمع نفسه.

حدّد ناصيف نصار الطائفة في سياق دراسته المجتمع اللبناني بأنها «جماعة منظمة من الناس يمارسون معتقداً دينياً بوسائل وطرق وفنون معيَّنة. إنّها إذاً تجمُّع ديني في الأصل والممارسة والغاية. وإذا ما اكتسبت مع الزمن بعداً اجتماعياً سياسياً، فذلك عائد إلى نوع فهمها وتطبيقها للدين وإلى الظروف التاريخية التي اجتازتها»، وذلك مقارنة بتعريفين آخرين يقول **أولهما** إن الطائفة هي «كيان اجتماعي له عدده ومؤسساته وأبنيته وأوقافه وشعاراته وعاداته»، ويقول **الثاني** إنّها «اهتمام مجموعة دينية بممارسة عقائدها وشعائرها وتنظيم كيانها العائلي الاجتماعي»[٦] وتوصل جمال حمدان في مصر إلى أن «مشكلة الطائفية» مهما بدت «قديمة في العالم العربي، فإنها لم تنفصل في أي مرحلة من مراحلها عن الاستعمار: هو الذي غذّاها إن لم يكن خلقها، وهو الذي اتخذ منها أداة سياسته يدعم بها وجوده»، ذاكراً «أن الصليبية تذرعت بحماية الشيعة من السنّيين (كما هو الحال في العراق في ظلّ الاحتلال الأمريكي). فضلاً بطبيعة الحال، عن زعمها حماية المسيحيين»، كما إنَّ «الاستعمار التركي، لكي يضرب عناصر الدولة المتنافرة بعضها ببعض فيضمن بقاءه، وضع عامداً متعمداً «نظام الملة» الذي يحدّد إطار الحكم على أساس الدين، وخلق بذلك وعياً دينياً بالذات، وبذر أول بذور الطائفية. وفضلاً عن هذا، فإن الاستعمار التركي، بتعصبه

(٥) A. R. Radcliffe-Brown, «Religion in Society,» in: Louis Schneider, ed., *Religion, Culture and Society, a Reader in the Sociology of Religion* (New York: Wiley, [1964]), p. 66.

(٦) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ١٣٥.

الضيق الأفق واضطهاده للشيعة، هو الذي زرع الأشواك بين الفرق الإسلاميّة نفسها. . ثُمّ يأتي الاستعمار الأوروبي بنفسه يستغل الطائفية بلا مواربة وكسياسة مرسومة، فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها»(٧).

وبعد أن استعمل الاستعمار الغربي الإرساليات التبشيرية ووضع بعض الجماعات في مواقع التميز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، أقام إسرائيل كنموذج للكيانات الطائفية والدينية. ومن الوسائل التي لجأ إليها الاستعمار الغربي تغذية تلك الفكرة التي توصّل إليها بعض المحللين المسلمين أنفسهم من أن الصراع بين الغرب والعالم العربي هو صراع ديني. من هنا تحريض المفوض السامي الفرنسي بقوله الاستفزازي في دمشق: «لقد عدنا يا صلاح الدين»، فاعتُبر هذا القول شماتةً كبرى. ولذلك يتساءل جمال حمدان: «أمن الغريب إذاً أن تلتهب الحماسة الدينيّة حتّى تصبح النبرة الإسلاميّة ودعوة وحدة المؤمنين هي الشعار المضطرم في طول العالم الإسلامي وعرضه؟»(٨).

وقد يبتدع الإنسان في بعض الحالات هويات أسطورية في محاولة لتخليه عن هويته المجتمعية الموضوعية التي لا يرضى عنها. إن المسيحي اللبناني اليميني قد يتصرّف في الآزمات كما لو أنّه أقرب في هويته إلى الأوروبيين أو الأمريكيين منه إلى المسلمين العرب خارج لبنان أو حتّى داخله. وفي الوقت الحالي هو من النوع الذي يحاول أن يختلق هوية وهمية، فيما يتخلّ عن هويته المجتمعية الحقيقية. كذلك تماماً هو المصري المسلم الذي يشعر متوهماً أن المسلم الإندونيسي أقرب إليه من المصري القبطي الذي يشاطره المصير الواحد، فهو أيضاً قد يتنكّر لهويته المجتمعية التي هي ألصق الهويات بواقعه المعيش. ومن هنا أيضاً انتشار أزياء صبغ الشعر باللون الأشقر بين بعض النساء، ما يمكن اعتباره مؤشراً على رغبة دفينة في أن يكنّ غير ذاتهن، وربما يعود ذلك إلى إحساس بالنقص.

إن الطائفية، إذاً، أكثر ارتباطاً بالنظام الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي السائد منه بالدين ومعتقداته المقدّسة. لقد توصّلت عالمة الأنثربولوجيا سعاد جوزف (عربية ـ أمريكية) في دراسة مقارنة حول النزاعات الطائفية في عدد من المجتمعات، ومنها لبنان ومصر والسودان وقبرص ويوغسلافيا وغيرها، إلى أن هذه النزاعات ذات صلة بكل من النظام العالمي والنظام المحلي، وفي الحالتين تقوم النزاعات على التميّز في مواقع النفوذ والجاه والثروة أو المكانة الاجتماعية. لذلك لا تكون النزاعات الطائفية دينية

(٧) جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١)، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

سوى في مظاهرها الخارجية، بل هي اقتصادية وطبقية بالدرجة الأولى. وبهذا المعنى، تكون الطائفة أداة استراتيجية سياسية اقتصادية، وليست توجهاً دينياً بحدّ ذاته[٩].

ومن طريف المناقشات في هذا المجال الأطروحة التي قدّمها كمال صليبي في دراسته التاريخية عن الطوائف اللبنانية. وخلاصة هذه الأطروحة أن الطوائف اللبنانية في سلوكها الاجتماعي هي قبائل مقنّعة. وما يعزّز تماسك الطوائف ليس الإيمان الديني بحدّ ذاته، بل ما يتصل به من عصبية قَبَلية. إن الطوائف المسيحية والإسلاميّة في المشرق العربي هي في الواقع قبائل، لكن ليست في سلوكها الاجتماعي فحسب، بل أيضاً في أصولها التاريخية. وقد تمكنت بعض القبائل العربية في المراحل الأولى من الفترة الزمنية بين القرنين الخامس والحادي عشر، وهي فترة تصاعد النزعة القَبَلية، من التأثير في سياسات الكنيسة المسيحية، فظهرت الطوائف المسيحية من نسطورية ويعقوبية وملكية ومورانية (وهو الاسم العربي الدارج الذي عرفت به تاريخياً، وليس مارونية، فيعتبر كمال صليبي أن أصل الموارنة يعود إلى اليمن حيثُ اضطهدوا من قبل اليهود فهربوا إلى وادي العاصي في سوريا) في ذلك التاريخ. كذلك، ومن منطلق قبلي، كان للقبائل دور مهم في نشوء الخوارج والزيدية والإسماعيلية والنصيرية والدرزية[١٠].

أولاً: الدين والعائلة

أشرنا في الفصل السابق الخاص بالعائلة والقرابة إلى الكثير من جوانب هذه العلاقة الحميمة بين العائلة والدين، ومن ذلك ما يتعلق بوضع المرأة وحقوقها ومكانتها في المجتمع والحياة العامة. إنهما أكثر المؤسسات الاجتماعية تقليدية وتكاملاً وتداخلاً وعضوية حتّى ليصعب الفصل بينهما منذُ بدايات التكوّن الاجتماعي. كُلّ منهما، أي العائلة والدين، يعزّز موقع الآخر، فيشكّلان معاً صرحاً منيعاً في الدفاع عن التقاليد وفي مقاومة المؤسسات والتوجهات الحديثة وقوى التحوّل. وقد تبينّ من بعض التحليلات الاجتماعية أن السلف كان في الأصل موضوع التعبّد، كما كان سيد العائلة هو الكاهن أو الإمام الأول. ونعرف أيضاً أنّه كان لكُلّ قبيلة إلهها الخاص بها، وأن القبائل المغلوبة كثيراً ما كانت تتبنّى آلهة القبائل المنتصرة عليها.

وبين أهم جوانب العلاقة بين العائلة والدين التشابه الكبير في صورة الأب

---

(٩) Suad Joseph and Barbara Pillsbury, eds., *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins*, Foreword by Charles Issawi (Boulder, CO: Westview Press, 1978), pp. 24-28.

(١٠) Kamal Salibi, «The Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East,» in: Halim Barakat, ed., *Toward a Viable Lebanon* (London: CroomHelm, 1988), pp. 15-26.

وصورة اللّه في أذهان المؤمنين والمؤمنات، فيصلي المسيحيون: «أبانا الذي في السماء»، ويقول بولس الرسول في إحدى رسائله: «يا إخوة اشكروا اللّه الآب»، ويقال في الكنيسة المسيحية إن اللّه خلق الإنسان على صورته ومثاله. ونستطيع أن نتفهم شدة التشابه بين صورة اللّه وصورة الأب من خلال الأسماء الحسنى، فكلتيهما يوصفان بأسماء الرحمة والتجبر في آن معاً، فتُطلق على كُلّ منهما من ناحية الأسماء التالية المستمدة أصلاً من وظائف دور الأب في المجتمع العربي التقليدي، وهي التي تشدّد على جوانب الرحمة والعطاء: الرحيم، المالك، العزيز، الغفار، الرّزاق، الفتّاح، المُقيت، الجليل، الكريم، الودود، الرؤوف، المحب، العادل، الخبير، النافع، الثوّاب.

وتُطلق على كُلّ منهما من ناحية أخرى صفات التجبّر والعقاب الصارم: القادر، المقتدر، المهيمن، الجبار، المتكبر، القّهار، المذّل، الرقيب، القوي، المتين، المميت، المتعالي، المنتقم، الغضوب، المعاقب.

إن هذا التشابه بين صورة الأب وصورة اللّه ربما هو الذي جعل البعض يميل إلى تشبيه حقوق الأب بحقوق اللّه. تقول سعاد إبراهيم صالح: «إن حقّ الوالدين على الولد من أجلّ الحقوق وأعظمها بعد حقّ اللّه سبحانه وتعالى.. ولقد جاءت توصية الأبناء بالآباء في أكثر من آية مقرونة بعبادة اللّه»(١١). ونجد أن التعبد ما يزال حتّى اليوم يتمركز في العائلة في المجتمعات الصغيرة، فيقول حبيب عيروط إن التعبّد عند الفلاحين المسيحيين في مصر هو أكثر ما يكون «شاناً عائلياً»(١٢). كذلك وردت في رواية **ميرمار** لنجيب محفوظ إشارة إلى «قداسة الأجداد». وسبق أن أشرنا إلى قول المرزوقي: «ولكل قرية أو قبيلة جدّ صالح يُزار ويمنح البركة للزوّار»(١٣). وعلى صعيد حضاري عالمي، كما على صعيد عربي، يقول فرويد في معرض الحديث عن «الصلة الوثيقة بين عقدة الأب والإيمان باللّه» إن التحليل النفسي يظهر لنا أن «اللّه الشخصي ليس هو نفسياً سوى أب عظيم»(١٤).

---

(١١) سعاد إبراهيم صالح، **علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**، ط ٢ (جدة: تهامة، ١٩٨٤)، ص ٢٧.

(١٢) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant*, Translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1963]), p. 92.

(١٣) محمد المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٦١.

(١٤) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Edited and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus, with an introduction by Lionel Marcus (New York: Basic Books, [1961]), vol. 3, p. 354.

إن ظاهرة طبقة السادة أو الأشراف دليل حسيّ على هذه العلاقة الوثيقة بين الدين والعائلة وإجماعهما على تقديس السلف والاستفادة من الانتساب إليهم كمصدر من مصادر الشرعيّة والقوة الاجتماعية. وكما إنَّ الانتساب إلى عائلة النبي كان مصدر جاه ونفوذ وغنى، كذلك كان الانتساب إلى مؤسسي الطرق الصوفية وإلى أولياء الأضرحة، بل إن عبادة الأولياء هي في الواقع عبادة السلف حتّى الوقت الحاضر. ويُرفع السلف إلى مقام العبادة اكتسبت سلالاتهم مكانة اجتماعية رفيعة، واستفادت جيلاً بعد آخر من النذور التي تقدّم إلى الأضرحة، وهي على الأغلب نذور يتقدّم بها فقراء المؤمنين إلى الأسياد.

وأهم ما في الأمر في ما يتعلّق بمسألة العلاقة بين الأب واللّه أن الولي يؤدي دور الوسيط بعد أن تحوّل اللّه إلى ظاهرة بالغة التجريد وبعيدة الحضور في الماضي السحيق كما في الأزمنة الحاضرة. وحين يكتسب الولي القداسة، يكون الأب أو الجد قد استعاد دوره الإلهي كما في التقاليد القديمة. من هنا أن عبادة الأولياء هي عبادة للسلف. وبذلك تترسّخ الصورة الأبوية للّه، وبخاصة في الدين الشعبي والطرق الصوفية، بل أيضاً في المجتمع بالذات.

ثانياً: الدين والطبقات الاجتماعية

في تحليلنا العلاقات المتبادلة بين الدين والطبقات الاجتماعية، يكون من المفيد أن نتوقف عند أربعة جوانب أساسية من هذه العلاقات التي تشكّل معاً إحدى الدعائم التي يتميّز بها منظور علم الاجتماع الديني:

١ ـ اسهام الدين في إضفاء الشرعيّة على النظام العام القائم وتسويغ امتيازات الطبقات الغنيّة والحاكمة

سبق أن أشرنا إلى نشوء طبقة أرستقراطية في المجتمعات الإسلامية وجدت في الدين طريقها إلى الثروة. في هذا المجال حدثنا علال الفاسي في المغرب العربي عن ظهور ما أسماه نظريات شاذة لحل المشكلة الاقتصادية في التاريخ الإسلامي بعد موت الرسول (ﷺ)، فيقول إنّه بتوسع الفتوحات «كثرت الأموال في يد المسلمين. . وتغلّبتْ الأهواء على بعض ولاة الأقاليم وأعوانهم، فأخذوا يستغنون ويتألهون، ولم يعد لهم من الزهد أو الورع ما كان للرسول وخيرة أصحابه. . وتميّزت الطبقات، فأصبح هناك فقراء مدقعون وأغنياء مترعون، ونشأ في الأولى روح الانتقاد على الثانية، فأخذت تتألب وتبحث عمن يقودها لمقاومة الثروة غير المعهودة والمطالبة بالمساواة في أسباب المعاش طبقاً لما كانت تفهمه من تعاليم القرآن الأولى. وأول حركة اجتماعية

ظهرت من هذا القبيل كانت تحت لواء الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري»[١٥]. ولذلك كان الأحرى بالفاسي أن يقول إن الأموال كثرت في أيدي بعض المسلمين بدلاً من قوله «يد المسلمين»، إذ لم تذهب إليهم بالتساوي، بل جعل النافذون منهم «يبحثون في تعاليم الدين ومبادئه وأحكامه عما يمكّنهم من تحقيق أهوائهم»، فقد استغل هؤلاء «أحكام الإسلام.. ليستمتعوا بزينة الدنيا التي بدأت تنصبّ عليهم»[١٦].

بذلك تكوّنت طبقات اجتماعية جديدة وعائلات لها امتيازاتها «كالمهاجرين والأنصار وأهل بدر وأهل القادسية، وكذلك أصحاب النسب الهاشمي، والقرشي، والأشراف.. وأبناء الأنصار والمهاجرين. وأصبح الهاشميون من أهل السعة والرخاء يتمتّعون بشرف الملك، ولا يحملون أوزاره أو أعباء تبعاته.. فانغمس أكثرهم في الترف.. ومع الزمن اجتمع لبعضهم مال كثير وثروات طائلة»[١٧].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن الأديان في مراحلها التأسيسية الأولى كثيراً ما كانت تمثّل ثورة شعبية ضدّ النظام السائد والطبقات والعائلات الحاكمة. ولكن ما إن يترسّخ الدين وتصبح له مؤسساته الخاصة به حتّى يتحوّل إلى مؤسسة وسلطة تلتزم بأولويات نفوذها واستمرار نفوذها. لذلك توصل ماكس فيبر إلى إبداء ملاحظة ذكية هي أن أحداً من الأنبياء لم يأتِ من طبقة رجال الدين، ومن هذا أن المنقذين في الهند ما كانوا قط من البراهمة[١٨]. والسبب في ذلك، بكل بساطة، هو أن رجال الدين هم مؤسسة تقليدية هرمية بحدّ ذاتها، وجزء لا يتجزأ من هرمية المجتمع الطبقية، ومنها يستمدون مكانتهم ونفوذهم ومداخيلهم المادية.

ثُمّ إن الدين المؤسساتي يخدم حاجة نفسية لدى الأغنياء المحظوظين، فيقول فيبر إن «المحظوظ نادراً ما يرضى بحقيقة كونه محظوظاً. بالإضافة إلى ذلك، يحتاج إلى أن يعرف أن لديه الحقّ بثروته الفائقة. يريد أن يقتنع أنّه يستحق ما يملك، وقبل كُلّ شيء، بالمقارنة مع الآخرين، يرغب في أن يعتقد أن الأقل حظاً ينالون ما يستحقون. إن الثروة الطائلة تريد أن تكون ثروة شرعية. باختصار إن الدين يقدّم أخلاقية الحظ الجيد للمحظوظين»[١٩]. وقد وجد روجيه غارودي تلازماً بين هرمية الملائكة

---

(١٥) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٩٦)، ص ٢٠٦.

(١٦) حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ١١٦ - ١١٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١.

(١٨) Max Weber, *The Sociology of Religion* (London: Methuen and Co., 1966), pp. 1-2 and 46.

(١٩) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958).

والكائنات المقدسة في لاهوتية المسيحية في العصور المتوسطة من ناحية، وبنية المجتمع الإقطاعي من ناحية أخرى[٢٠]. وهذا ما توصّل إليه بحث مشابه حول الأصول الطبقية للقديسين في الكنيسة الكاثوليكية (البالغ عددهم حوالى ألفي قديس وقديسة في ذلك الوقت)، فقد تبين أن ٧٧ في المئة من القديسين كانوا ينتمون إلى الطبقة العليا، و١٧ في المئة إلى الطبقة الوسطى، و٥ في المئة إلى الطبقة الدنيا[٢١].

٢ ـ تسويغ الفقر

يروي حسين فوزي في كتابه: **سندباد مصري**[٢٢] أسطورة تقول إن أرض مصر قُسّمت إلى أربع وعشرين حصة، أربع منها للسلطان، وعشر للأمراء، وعشر للجند. وعندما تساءل أحدهم: أين نصيب الشعب؟، قيل له إن للشعب الحصة الخامسة والعشرين، ومكانها مملكة السماء. وربما هذا بعض ما يفسر النزوع إلى التدين عند الطبقات المُعدمة في مختلف المجتمعات، إذ تجد فيه ما يساعدها في التغلّب على إحساسها باليأس بقدر ما تتمسك بثقافة الصبر والزهد والتطلع إلى حياة أخرى وراء هذه الحياة.

ومما ساعد على تسويغ الفقر أن بعض التراث الدينيّ نفسه (وبخاصة الشعبي منه) دعا إلى الزهد وقلّل من أهمية هذا العالم، فأسماه «الدنيا» و«البسيطة». في هذا المعنى وردت في كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ/ ١١١١م) أقوال وأخبار وأحاديث عن «فضيلة الفقر على الغنى»، على رغم قول النبي (ﷺ): «كاد الفقر أن يكون كفراً»، والقول الشعبي نفسه بأن «الجوع كافر»، ومن هذه الأحاديث ما يلي: «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل أغنيائها بخمسمائة عام»؛ «إن لكُلّ شيء مفتاحاً ومفتاح الجنة حبّ المساكين والفقراء لصبرهم، هم جلساء اللّه تعالى يوم القيامة»؛ «أَحبُ العباد إلى اللّه تعالى الفقير القانع برزقه»؛ «اختار الفقراء ثلاثة أشياء، واختار الأغنياء ثلاثة أشياء: اختار الفقراء راحة النفس وفراغ القلب وخفة الحساب، واختار الأغنياء تعب النفس وشغل القلب وشدة الحساب»[٢٣].

---

(٢٠) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (Austin, TX: Texas University Press, 1978), p. 188.

(٢١) K. George and C. George, «Roman Catholic Sainthood and Social Status,» in: Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset, eds., *Class, Status and Power; Social Stratification in Comparative Perspectives*, 2nd ed. (New York: Free Press, [1966]), p. 395.

(٢٢) حسين فوزي، **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

(٢٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** ([القاهرة]: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٩٠.

ونكرّر هنا أيضاً ما جاء في التراث الصوفي والشعبي بعامة من تشديد على ضرورة الزهد في الدنيا وعلى الصبر في تحمل التعاسة، فقيل: «القانع غني وأن كان جائعاً»؛ «القناعة كنز لا يفنى»؛ «الحكمة في البطن الخالي»؛ «الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد»؛ «حقيقة الحرية في كمال العبودية»؛ «سأصبر حتّى يعجز الصبر من صبري»؛ «الصبر مفتاح الفرج»؛ «ما بعد الضيق إلا الفرج»؛ «من حين لحين يفرجها ربّ العالمين»؛ «يا صبر أيوب على بلواه»؛ «واصبر على ما قسم اللّه»؛ «فقر يوجعك ولا غنى يطْفيك».

ويعتبر الكاتب المصري سيد عويس في كتابه: **حديث عن الثقافة**: «إن الصبر هو بين أهم القيم السائدة في التراث المصري المملوء بالدعوة إلى الصبر.. فآيات القرآن الكريم تتلألأ بآيات الصبر.. والأحاديث النبوية الشريفة تدعو للصبر»(٢٤).

٣ ـ تسويغ الطبقية

يسأل فراس السواح في كتابه: **مغامرة العقل الأولى**: «لماذا خلق الإنسان؟»، فيقول إن الديانات الأولى كما يبدو من الأسطورة السومرية: «لا تتردّد في الإجابة على هذا السؤال ولا توارب. فالإنسان خلق عبداً للآلهة، يقدّم لها طعامها وشرابها، ويزرع أرضها ويرعى قطعانها. خلق الإنسان لحمل عبء العمل ورفعه عن كاهل الآلهة... إجعل للآلهة خدماً»(٢٥).

ويقول أحد شخصيات رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم: «لن يذهب الرق من الوجود.. لكُلّ عصر رقه وعبيده»، وإن «جنة الفقراء لن تكون على هذه الأرض»، وإن «مشكلة الدنيا التي لا تحل [هي] وجود أغنياء وفقراء.. ومن أجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والأنبياء.. إن أنبياء الشرق قد فهموا أن المساواة لا يمكن أن تقوم على هذه الأرض، وأنه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الأغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة مملكة السماء»، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الأرض والسماء» معاً: فمن حرم الحظ في جنة الأرض، فحقه محفوظ في جنة السماء»(٢٦).

---

(٢٤) سيد عويس، حديث عن الثقافة: **بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩)، ص ٧٨.

(٢٥) فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**، ط ٣ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢)، ص ٣٧.

(٢٦) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق**، إقرأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، ص ٤٥ و٧٨ ـ ٨٠.

إن مثل هذا التفكير استمرّ في العصر الحديث في بعض الأوساط الدينيّة، وقد استفاد منه المحافظون الطبقيون معتبرين الفروق الطبقية «ناموساً إلهياً. . وسنّة ثابتة من سنن الحياة»، وكُلّ ما عداها هو من «المذاهب المصطنعة». كذلك ذكرنا أن الشيخ فيصل مولوي سأل ما معنى الآية **﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾**[٢٧]، فأجاب قائلاً ليس بهدف تفسير الآية، بل ليقدم تفسيرات خاصة منها قوله: «الآية تشير إلى سنة ثابتة من سنن اللّه عزّ وجل، وهي تفاوت الرزق بين الناس بين القليل والمتوسط والكثير. ولذلك كان الرزق متفاوتاً بين الناس منذُ وجد الإنسان. أما الحكمة من هذا التفاوت فقد أوضحها اللّه تعالى بقوله: **﴿ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾**، والحياة لا تستقيم إلا بأن يستفيد كُلّ إنسان من جهود غيره، ويفيد هو غيره من جهوده، وهذا هو التسخير. فالطبيب مسخَّر للمرضى، والأستاذ مسخَّر للطلاب، والعامل مسخَّر لرب العمل، وربّ العمل أيضاً مسخَّر للعامل. فالتسخير متبادل بين الجميع، وليس هناك فئة مسخِّرة (بكسر الخاء) وفئة أخرى مسخَّرة (بفتح الخاء). والتسخير ظاهرة بشرية اقتضتها حكمة اللّه عزّ وجل في تعمير الأرض عن طريق اختلاف المواهب والطاقات البشرية التي تؤدي إلى تفاوت الرزق. يقول الشهيد سيد قطب رحمه اللّه في تفسير هذه الآية: «إن الإسلام يقرر الحقائق الخالدة المركوزة في فطرة هذا الوجود، الثابتة ثبات السموات والأرض ونواميسها التي لا تختل ولا تتزعزع. وطبيعة هذه الحياة البشرية قائمة على أساس التفاوت في مواهب الأفراد»[٢٨].

إن لهذا القول تفسيراً خاصاً من قِبل الشيخ فيصل المولوي، وبه يقفز قفزة كبرى في الظلام ليؤكّد على أمرين لا تتعرّض لهما الآية، وهما أنه ليس هناك فئة مسخِّرة (بكسر الخاء) وفئة أخرى مسخَّرة (بفتح الخاء) (ومن الملاحظ هنا أنّه استعمل مصطلح «فئة»، وليس مصطلح «طبقة»). أما الأمر الثاني الذي لا أساس له في نصّ الآية، وهو مجرد رأي شخصي، فهو قوله إن اختلاف المواهب والطاقات البشرية هي التي تؤدي إلى تفاوت الرزق متجاهلاً أن الرزق متوارث، وأنه ليس بالضرورة نتيجة التفاوت في المواهب، وأن الفقر كثيراً ما يعطّل المواهب ويحدّ من تنميتها، وأن الطبقية لا تؤمّن التساوي في الفرص والحقوق.

---

(٢٧) **القرآن الكريم،** «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٢٨) انظر فيصل المولوي في: **الشهاب** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٧٣).

٤ ـ استخدام الدين كأداة سيطرة

نشهد في العصر الحاضر أن بعض الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة تمكّنت من أن تستخدم الإسلام كأداة فعّالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها. لقد أقامت بعض العائلات الحاكمة شرعيتها على الانتساب إلى النبي (ﷺ) (كالعائلة العلوية في المغرب، والعائلة الهاشمية في المشرق العربي)، وتأسست في عدد من البلدان العربية أُسر حاكمة على أساس تحالف قَبَلي ـ ديني متين، كما يتجلى في الوهابيّة والسنوسية والمهدية، أو على فرض الوصاية على المؤسسات الدينيّة والاستعانة بعلماء الدين الذين يبرّرون سياستها، أو بثّ تلك الثقافة الدينيّة التي تدعو إلى إطاعة أولي الأمر ونصرة السلطان وترك السياسة لأصحابها.

وكثيراً ما يتصل الإيمان الديني بعاطفة الخوف من قوىً مجهولة لا يقوى الإنسان على فهمها والتحكّم فيها. من هنا تلك المقولات التي تؤكد أن الشعب يُحكم فقط عن طريق الإحساس بقوى مخيفة غامضة مهدِّدة، فيسعى إلى استرضائها واكتساب رحمتها. قديماً قال أرسطو إن الدين يرى أن الجماهير لا يمكن السيطرة عليها عن طريق الإقناع، بل عن طريق الرعب الغامض والمخاوف المأسويّة. وذكر مونتسكيو أن المشرّعين الرومان أرادوا أن يوحوا للشعب الذي لا يخاف شيئاً بالخوف من الآلهة، واستخدموا هذا الخوف في توجيهه حيثُ أرادوا. من هذا المنطلق بالذات، قال كُلّ من عبّاس محمود العقاد وتوفيق الحكيم بأن الشعب لا يستطيع أن ينفذ إلى معرفة الحقائق الكونية عن طريق العقل، فتنشأ الحاجة إلى تأمين امتثاله عن طريق الإيمان والوجدان.

في ضوء هذه الأوضاع التي تناولناها بإسهاب يمكننا أن نفهم السهولة التي استطاع بها الحكام استخدام الدين كأداة سيطرة. ولكن من ناحية ثانية، وكما يظهر جلياً في الأوضاع الراهنة في نهاية القرن العشرين، فإنّ في إمكان الحركات السياسية المعارضة استعمال الدين كأداة تحريض ضدّ الحاكم. وفي الواقع أن استخدام الدين من قِبل الدولة يؤدي بالضرورة إلى استعماله من قِبل القوى المعارضة كأداة سخط ضدها. ونستنتج هنا أيضاً أنّه كما يمكن استخدام الدين كأداة سيطرة أو في سبيل الضبط الاجتماعي والسياسي من قِبل السلطة والطبقات أو العائلات الحاكمة، كذلك يمكن استخدامه في التحريض وإثارة السخط من قِبل القوى المعارضة التي ترغب في الإصلاح.

وما يجب أن نلفت النظر إليه هو أنّ استعمال الدين كأداة تحريض لا يمكن فصله عن السياق التاريخي والاجتماعي، وعن مصالح وحاجات ومواقع الطبقات

الوسطى التي تزدهر ضمنها مثل هذه الحركات، كما ضمن الطبقات الشعبية المكافحة للتغلب على الأزمات الحادة التي تعانيها لزمن طويل. وليس صدفة أن الجماعات الدينيّة تعمل في الأوساط الشعبية وتستمد الكثير من الدعم من شرائح التجار الصغار والمتوسطي الحال والحرفيين والطلبة المهدّدين بالبطالة والمهنيين والمثقفين الذين لم تستقرّ أحوالهم الاقتصادية.

٥ ـ استخدام الدين كأداة مصالحة مع الواقع الأليم

قد تستخدم الطبقات الشعبية المسحوقة العاجزة الدين كأداة مصالحة مع واقعها الأليم المُحبِط. يحدث ذلك حين تكون الطبقات الشعبية عاجزةً ومنشغلةً بمهام تدبير شؤون معيشتها، فلا يكون لديها في ظلّ مثل هذه الأوضاع سوى خيارين: إما أن تلجأ إلى العنف العبثي أو إلى الاستسلام عندما لا تتوّفر لها إمكانيات تأسيس حركات ثورية تعمل من ضمنها على تغيير واقعها.

ثالثاً: الدين والتغيير التجاوزي: الاغتراب في الدين

كثيراً ما يشكّل الدين في مرحلته التأسيسية الأولى ثورةً شاملة، فيدمّر نظاماً قديماً ويقيم محلّه نظاماً جديداً. وسبق أن أشرنا إلى أن ظهور الإسلام ونجاحه المذهل بنشر الدين الجديد جاء نتيجة الأوضاع والأحوال السائدة ليس فقط في الجزيرة العربية، بل في المنطقة كلها، ومنها الضعف الذي عانته كُلّ من الحضارة الفارسيّة والحضارة الرومانية بعد صراع طويل الأمد. ومن موقعه المركزي في معابر الحضارات المتنازعة، تمكّن الإسلام من أن يوحّد مجتمع الجزيرة العربية القَبَلي، وإن لم يتمكن من القضاء الكلي على الروح القَبَلية ونزاعاتها. وما نريد إظهاره في هذا القسم هو أن المجتمع في الجزيرة كان مادة الإسلام الذي جاء تعبيراً عنه واستمراراً له في كثير من مضامينه الظاهرة والخفية. وقد شكّل الإسلام فعلاً في مرحلته الأولى طاقةً روحيةً ثوريةً غيّرت التاريخ الإنساني. ومع هذا لا يمكننا أن ننكر أنّه تحوّل في مراحله اللاحقة، كمختلف الأديان والحركات الاجتماعية الأخرى، إلى مؤسسة تقاوم التغيير لصالح القوى السائدة التي تستخدمها في فرض رؤيتها الثبوتية.

ونكرّر في هذا الفصل أيضاً أن هناك، **أولاً**، اغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينيّة التقليدية والخروج عليها، وبخاصة في محاولتها مقاومة التغيير. وهناك، **ثانياً**، اغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن ينسب قواه الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلّمها مصيره باستقلال عنه. وبقدر ما يُسقط الإنسان ذاته على معبوداته،

تصبح المؤسسة الدينيّة قوية وغنية، فيما يصبح هو عاجزاً وفقيراً حتّى في صلب نظرته إلى حياته وتحديد معنى وجوده.

ولكن ما إن تترسّخ الأديان وتصبح مرتبطة بالسلطة السائدة في المجتمع حتّى تسود الطقوسية في العبادة، وتفقد القدرة على التمييز بين الوسائل والغايات، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، فتصبح كُلّ هذه متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها. وبقدر ما تسود التنشئة الدينيّة التي تدعو إلى الطاعة والامتثال، يفقد المؤمن القدرة على اتّخاذ المبادرة والقيادة والعمل على استشراف المستقبل، بل في ظلّ هذه التنشئة أيضاً قد يرى المؤمن نفسه فاضلاً بقدر ما يرضخ ويطيع ويقبل بالأمر الواقع ويستسلم لمشيئة غير مشيئته. وبقدر ما تصبح المؤسسات الدينيّة قوية وغنية على حسابه حتّى يعاني العجز في لبّ وجوده المعنوي وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكّمة تاريخ حافل. قديماً قال ابن تيمية إن «اللّه خلق الخلق لعبادته»، وقد أصبح واضحاً أن مؤسسات الدولة والعائلة والدين والعمل تتصرف وكأن الشعب خُلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها التي هي فوق كُلّ إرادة. ومن مظاهرها تقبيل أيدي رجال الدين، كما قبّل الأطفال أيدي آبائهم.

الفصل التاسع

تطبيقـــات فـــي تجـــارب الاغتـــراب

أولاً: رواية الغربة والمنفى[1]

يتصل بحثي هذا باهتمامات رئيسة كنت قد ركّزت عليها في السابق وأرغب في تطويرها في المستقبل، ومنها ما له من علاقة بالاغتراب[2]، وعلم اجتماع الرواية[3]، والعلاقات بين الإبداع الأدبي والنفي[4]. في ما يتعلق بالموضوع الأخير كنت قد شاركتُ في مؤتمر المثقفين العرب في المهجر عام ١٩٨٧، فطرحت فيه تساؤلاتي الأولى حول طبيعة العلاقة بين الإبداع الأدبي والغربة (وقصدتُ بذلك الاغتراب والهجرة معاً)، وهو ذلك النوع الذي يصاحبه إحساس عميق بالنفي نتيجة التمسك بالهوية العربية والانتماء الثقافي العربي، على عكس تلك الهجرة التي تنتهي بالاندماج في المجتمع الجديد وبالتفكير في إطار ثقافته العامة.

طرحتُ هذا التساؤل وحاولت الإجابة عنه مستفيداً من اهتماماتي تلك، ومن تجربتي الخاصة كما تجلّت في روايتي **طائر الحوم**[5]، وتجارب أمثالي ممن عاشوا في الغرب زمناً طويلاً. وما شجّعني على متابعة تساؤلاتي في هذه المرحلة الانتقالية التي يمرّ بها المجتمع العربي وما يرافقها من هجرات فكرية عربية في الوقت الحاضر إلى أوروبا وأمريكا، مؤسّسة لنفسها في المجتمعات الجديدة مراكز وحركات وكتابات، تذّكرنا بتلك الهجرات المشابهة في مطلع القرن الماضي.

---

(١) انظر: حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٧٨٤ ـ ٧٩١.

(٢) انظر: حليم بركات: «الاغتراب والثورة في الحياة العربية،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٦٩)، و Halim Barakat, «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality,» *British Journal of Sociology*, vol. 20, no. 1 (March 1969), pp. 1-10.

(٣) حليم بركات: «نحو نظرية علم ـ اجتماعية للرواية العربية،» **مواقف**، العدد ٦٩ (خريف ١٩٩٢)، و«الإبداع الأدبي والغربة: تساؤلات انطلاقاً من تجربة النفي،» ورقة قدمت إلى: ملتقى المثقفين العرب في المهجر، المغرب، ٢٤ ـ ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٨٧.

(٤) «Explorations in Exile and Creativity: The Case of Arab -American Writers,» in: Kamal Abdel-Malek and Wael Hallaq, eds., *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata* (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), pp. 304-320.

(٥) حليم بركات، **طائر الحوم** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨).

أشير هنا إلى الهجرة الأولى بشكل خاص لظهور الرابطة القلمية وكتابات جبران خليل جبران وأمين الريحاني وإيليا أبو ماضي وميخائيل نعيمه ونسيب عريضة وغيرهم، ما كان له تأثير كبير في التأسيس لحركة الحداثة وتطورها في مختلف البلدان العربية. وقد انتهيتُ حديثاً من وضع دراسة بالإنكليزية ستُنشر في كتاب تكريماً للناقد الأدبي عيسى بلاطه (وهو أستاذ في جامعة ماغيل في كندا، وقد عمل جاهداً للتعريف بالأدب العربي). في هذا البحث توصّلتُ إلى عدد من التعميمات حول المتغيرات التي أثّرَت الإبداع الأدبي العربي مثل قسوة المنفى، وتداخل أو تفاعل الحضارات، والتعددية الثقافية، والبعد عن مركزية السلطات السياسية والاجتماعية والثقافية في الوطن العربي.

في تحديدي تجربة النفي لا أُقصر ذلك على الإبعاد عن الوطن من قِبل السلطات السياسية المسيطرة. لقد اعتادت أدبيات المنفى أن تميّز بين النفي القسري والنفي الطوعي، ما يرافقه إحساس عميق بالغربة. في الحالة الأولى يُطرد المنفيّ من بلده بقرار سياسي من قِبل السلطة. أما في حالة النفي الطوعي، فقد ينعزل الكاتب داخل البلد (وأُسمّي هذا النفي الداخلي) أو يهاجر هرباً من الاضطهاد والأوضاع الصعبة التي لا يقوى على التغلب عليها إلى بلد آخر يؤمّن له الحرية والعمل والظروف والمجالات التي يفتقدها في بلاده. في رواية **ثرثرة فوق النيل**[٦] لنجيب محفوظ، اختارت شخصياتها العزلة عن المجتمع إنّما من دون هجرة خارج الوطن. إنها هجرة في الداخل وغربة عن الذات والوطن. أما في رواية **السفينة** لجبرا إبراهيم جبرا، فقد خبرت شخصياتها نفياً طوعياً خارج البلد بعيداً عن الضغوط اليومية. وقد يتحوّل النفي الطوعي إلى أسلوب خاص بالعيش، فيجد المنفيُّ نفسه على أعمق ما يُمكن بالانصراف إلى القيام بنشاطات إبداعية من نوع ما.

كتب جوزيف كونراد روايته **قلب الظلمة** *(Heart of Darkness)* عام ١٩٠٢ بعد رحلة/ نفي إلى داخل أفريقيا. ومثله اختار جيمس جويس النفي من بلده إيرلندا، وكان عليه أن يبتعد عن دوبلن لكي يتمكن من التكلّم عن مكبوتاتها. وعندما ظهرت روايته **يولسيس** *(Ulysses)* عام ١٩٢٢ أحدثت انفجارات في بنية السرد الروائي واللغة نفسها، كما أحدث بيكاسو في فن الرسم. وكان أن مُنعت رواية **يولسِيس** في عدة بلدان بسبب لغتها الصريحة، ولكنها ما تزال بين أهم الأعمال الروائية في هذا القرن. ويجب أن يكون جويس قد أحب دبلن، ولكنه شعر بالاختناق فيها، وقد اختار النفي وهو في العشرين من عمره عام ١٩٠٢، أي في السنة ذاتها التي ظهرت فيها رواية **قلب الظلمة** لكونراد.

---

(٦) نجيب محفوظ، **ثرثرة فوق النيل** (القاهرة: دار مكتبة مصر، ١٩٦٥).

وقد اختار مثل هذا النفي أيضاً هنري جيمس وهنري ميللر وإرنست همنغواي وجون دوس باسوس وألدوس هكسلي. وهذا ما حدث بالنسبة إلى عدد من كتّاب أمريكا اللاتينية، مثل كارلوس فوانتيز وخورخي لويس بورخيس وخوليو كورتزار وغابريل غارسيا ماركيز وغيرهم ممن أنتجوا أعمالاً أدبية هي بين أهم أعمال هذا العصر. إنهم في نفيهم الاختياري اخترقوا قشرة الحياة إلى عمق عالم غنيّ أسماه كارل يونغ «اللاوعي الجمعي» (Collective Unconsciousness)، وهو عالمٌ غنيّ بالمكبوتات الإنسانية. من هذا اللاوعي الجمعي والعالم السحري استمد الروائيون الكبار أهم مواد أعمالهم وقدّموا تجارب فنية رائدة شكّلت حركات أدبية جديدة فتنت الأجيال اللاحقة(٧).

لذلك، وعلى صعيد رمزي مجازي، يمكن النظر إلى السفن والرحلات البحرية ـ كالتي تتجلى في عبور أوزيرز الليل/ البحر، ورحلة إنانة وغلغامش إلى أوقيانوس الموت والعالم السفلي، ورحلات السندباد إلى جزر الأساطير ـ على أنّها تعبير عن رغبة لاواعية لاستكشاف الأسرار الخفيّة عبر الزمن والمكان، والتي اتخذت لنفسها أشكالاً فنية جديدة، فاقترن النفي بالإبداع في الأذهان لزمن بعيد، وربما منذ البدايات الأولى. وقد كتب في هذا العصر ديفيد معلوف (وهو روائي أسترالي من أصل عربي) رواية شعرية بعنوان: **حياة خيالية** *(An Imaginary Life)* مستوحياً إياها من نفي الشاعر أ. د. أوفيد الروماني في القرن الأول إلى قرية نائية في منطقة البحر الأسود، ومن خلال تجواله في عالم الأساطير. وحين بدأ يرى العالم من خلال لغة الآخر، بدأ يراه مختلفاً، أي إنّه، بإقامته علاقة وثيقة مع الآخر، تمكّن من أن يكتشف وأن يستعيد علاقته بذاته، أي بطفولته، فاكتشف بالتالي إنسانيته، وهذا تماماً ما حدث لي شخصياً في رواية **طائر الحوم**. ومن خلال هذه التحوّلات، سمع همساً: «أنا الحدّ الذي يجب أن تعبره إذا ما أردت أن تجد حياتك الحقيقية»(٨).

وأعود لأذكر هنا أن عدداً من الكتّاب العرب اختاروا أو وجدوا أنفسهم في المنفى، في المرحلة الأولى من مطلع القرن العشرين، وكان هذا شأن جبران خليل جبران وأمين الريحاني وإيليا أبو ماضي وغيرهم من المهاجرين كما أشرنا سابقاً. وفي النصف الثاني من القرن الماضي، تتالت أمواج أخرى من المهاجرين، أذكر من بينهم الطيب صالح وإدوارد سعيد وكاتب ياسين ومحمد ديب والطاهر بن جلون وآسيا جبار وغائب طعمة فرمان وبهاء طاهر وأهداف سويف وحنان الشيخ وأنا شخصياً. كذلك كان هناك

---

(٧) Bettina L. Knapp, *Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences: A Jungian Approach* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991).

(٨) David Malouf, *An Imaginary Life: A Novel* (New York: Vintage Books, 1996), p. 136.

من خبروا النفي والغربة في الداخل، كما هو الحال بالنسبة إلى جبرا إبراهيم جبرا وعبد الرحمن منيف، ومنهم مَنْ رحلوا وراء البحار الداخلية والخارجية، ومَنْ عرفوا النفي القسري والطوعي، في داخل البلاد كما في خارجها، ولم تعرف حياتهم الاستقرار. ولذلك يمكن القول إن لدينا أدباً متميزاً، ومنه ذلك الأدب الرمزي والمجازي في محاولة لتجنب الرقابة والاضطهاد في الوطن. ولهذا نجد أن هناك من يقولون لكتّاب المهاجر إنّه بإمكانهم أن يخدموا قضية الأدب العربي والقضايا العربية بشكل عام لكونهم في الخارج ولبعدهم عن تأثير السلطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المسلّحة بمختلف وسائل الترغيب والترهيب في فرض الامتثال والخضوع.

يرى إدوارد سعيد، وهو منفي من وطنه ولغته، أن النفي يعتمد على وجود حبّ للوطن الأصل وارتباط حقيقي به، إذ هو غربة فُرضتْ على الإنسان ولا يمكن الخلاص منها، فالمنفيُّ في هذه الحالة مقتلعٌ من جذوره وتربته وماضيه[(٩)]. ومن هنا تشديد إدوارد سعيد على أن تجربة النفي هي من بين أكثر التجارب شقاءً، إذ هي خسارة دائمة، فتساءل: كيف يتحوّل النفي إلى طاقة قوية وثرية في نتائجها وفعلها في الثقافة الحديثة؟ ويجيب سعيد عن ذلك بقوله إن الكاتب المنفي سيظلّ مهمّشاً، فلا يمكنه أن يسلك سبيلاً معدّاً له سابقاً.

ويتوصّل إدوارد سعيد إلى هذه النتيجة لأنه يتحدث ليس فقط عما يصيب الفرد، بل أيضاً عن تحولات النفي في القرن العشرين، بحيثُ إنَّ شعوباً وجماعات، كالفلسطينيين والأرمن، تعرّضت لعقوبات شرسة، فاقتلعتْ وتشردت من أرضها. وهذا تماماً ما عالجته شخصياً في روايتيّ **ستة أيام** و**عودة الطائر إلى البحر** وفي دراسة عن تشرد الفلسطينيين بعد حرب الخامس من حزيران/ يونيو نشرتها عام ١٩٦٨ بالعربية بعنوان: **النازحون، اقتلاع ونفي**، وبالإنكليزية **نهر بلا جسور** *(River without Bridges)*[(١٠)].

ويستدعي الكلام عن التشرد الفلسطيني تناول موضوعات النفي والغربة كما

---

(٩) Edward W. Said: *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993); *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Pantheon Books, 1994), and «The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile,» *Harper's Magazine* (September 1984), pp. 49-55.

(١٠) حليم بركات: **ستة أيام: رواية** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، و**عودة الطائر إلى البحر** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩)؛ حليم بركات وبيتر ضود، **النازحون، اقتلاع ونفي: دراسة اجتماعية علمية**، سلسلة دراسات؛ ١٠ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨)، و Peter Dodd and Halim Barakat, *River without Bridges; a Study of the Exodus of the 1967, Palestinian Arab Refugees*, Institute for Palestine Studies. Monograph Series; no. 10 (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1968).

وردت في روايات جبرا إبراهيم جبرا وأبحاثه النقدية. في دراسة كنتُ قد طلبتُ إليه أن يعدّها للنشر في **مجلة الدراسات الفلسطينية** باللغة الإنكليزية، كتب جبرا يقول: «ما يزال الفلسطيني منفياً ومشرداً، غير أن صوته يرتفع بالغضب لا بالنَوَاح»، فهو يواجه قوةً حديثةً شرسةً ويعرف أنّه لا بُدَّ أن يغيّر الواقع وأن تكون له رؤية خاصة في التغيير. لقد خسر الفلسطيني جزءاً من عالمه الداخلي ويشعر أنّه سيظل ناقصاً ومشوَّهاً إلى أن يعود إلى بلاده ويستعيد ذاته. وليس هناك ما هو أكثر سوءاً وشقاءً من النفي الخارجي سوى النفي داخل الوطن، أي داخل الوطن العربي. ويذكر جبرا إبراهيم جبرا حديثاً جرى بينه وبين المؤرخ أرنولد توينبي الذي قال له في بغداد عام ١٩٥٧ إن طرد الشعب الفلسطيني من أرضه يشبه طرد الأتراك المفكرين اليونانيين من بيزنطية عام ١٤٥٣م، فقد انتشر هؤلاء المفكرون في أوروبا كافة وشكّلوا عاملاً مهماً في إنهاء عصور أوروبا المظلمة وتحقيق نهضتها الحديثة، والتي أصبحت تتشكّل حولها حركة الحداثة في معركتها مع القديم في مختلف مجتمعات العالم المعاصر. وتوقّع توينبي أن يكون للفلسطينيين التأثير نفسه في الوطن العربي، وهذا هو مصيرهم في الدفع باتجاه عصر جديد[١١].

وكنتُ سابقاً قد صنفتُ رواية جبرا **السفينة** هي ورواية **ثرثرة فوق النيل** لمحفوظ من بين روايات اللامواجهة التي تصوّر الإنسان في حالة اغتراب وهرب من الواقع بدلاً من الكفاح والسعي لتغييره. تلجأ رواية المواجهة هرباً من الواقع إلى عالم خاص من صنع مخيلتها من دون أن تجد فيه ملجأ حقيقياً من مشكلات تلاحقها من دون رأفة. وتلجأ شخصيات **ثرثرة فوق النيل** هرباً من الواقع إلى عوامة لتمارس الإدمان بشكل طقوسي، كذلك عرفت شخصيات **السفينة** أنّها هي أيضاً هاربة، وأنه لا يبقى من مختلف محاولات الهرب اليائسة سوى مزيد من العطش والحسرة والغربة. وليس لهذه الشخصيات، كما في حالة النفي القسري، إحساسٌ بأنها تختار لنفسها غير ما فُرِض عليها، فتعيش في ظلّ نظام لا يوفّر لهم سوى «الخيار بين الصمت والمقصلة».

إنها تبحث عبثاً عن مسكّنات، ويصبح الإبداع أو الحوار نفسه نوعاً من الهرب. ولذلك ليس من طاقة لديها سوى أن تلتحق بما ترسم لها مخيّلتها من إغراءات عابرة. ومن دون حوار أو لقاء حقيقي، تستمر حالة الاغتراب والإحساس بالنفي بعد نهاية مرحلة الهرب كما قبلها. أما حكاية البطولة في مواجهة الواقع والعمل على تغييره، فتظل في تفكيرها أقرب ما يكون إلى الخرافات والأساطير، فيستوي الخير والشرّ ويكاد أن يفقد كُلّ شيء معناه.

---

(١١) Jabra I. Jabra, «The Palestinian in Exile As Writer,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 7, no. 2 (Winter 1979).

واعتبرتُ في فترات مختلفة أن رواية **موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح[١٢] تمثّل رواية التمرد الفردي في محاولة يائسة للتغلب على حالة الاغتراب والنفي. وبعد ذلك صنّفتها على أنها أيضاً رواية العودة إلى الماضي. لقد استوعب عقل مصطفى سعيد حضارة الغرب، لكنها حطمّت قلبه، فظن أنّه يمكن التغلب على غربته بالعودة إلى «دفء الحياة في العشيرة»، كما تطالعنا الجملة الأولى في الرواية. في الغرب أحس أنّه ريشة في مهب الريح، فبحث عن وسائل الانتقام من أوروبا إلى السودان وإلى فلسطين وإلى العالم الثالث كافة باصطياد النساء، فكانت علاقته بهن معركة تعذيب وقسوة، ولا نعرف في النهاية هل هو فريسة أو مُفْترِس أو كلاهما معاً. ولم يتغلب مصطفى سعيد (كما الراوي) على النفي أو يتجاوزه بالعودة إلى دفء العشيرة وروحانية الشرق، فقد صُدم بعد العودة بالواقع التقليدي الذي يسمح لودّ الريس العجوز أن يتزوج امرأة شابة «رغم أنفها»، ويرى من حقه أن «يبدّل النساء كما يبدّل الحمير». وربما يختار مصطفى سعيد كما يختار الراوي بين قسوة النفي في الخارج وعذاب النفي في الداخل.

وإذا كان يجوز أن نتكلم عن التجارب الشخصيّة، أقول بشيء من التردد إن صلتي ومعرفتي بالمجتمع العربي وأحاسيسي بالانتماء إليه تعمّقت بعد هجرتي، فأصبحتُ أنظر إليه ككل وليس كمجموعة من الدول الصغيرة المهزومة، وأصبح ولائي إليه ككل ربما لا يقلّ عن ولائي إلى البلد الذي ولدت ونشأت فيه. في روايتي **طائر الحوم**، وهي رواية ـ سيرة ذاتية، حاولتُ أن أعبّر عن تجربة المنفى في مختلف أبعادها. في المنفى أجد شجرة الوطن تُغرق جذورَها عميقاً في داخلي فأتنقّل، ذهاباً وإياباً، ومن خلال التداعي النفسي وعلى أجنحة المخيّلة، بين الكهولة والطفولة وبين مدينة أمريكية هي واشنطن، وقرية سورية هي الكفرون، كُلّ ذلك في مُناخ نفسي تأمليّ متوتر معاً، وفي زمن محدود هو بضعة أيام.

أتنقّل بين المهجر والوطن كما تنقّل السندباد من جزيرة إلى جزيرة، وأبحث عن جذوري ضائعاً كـ «**يولسيس**» مستنطقاً التاريخ السحيق كجروح الإنسان، ومستعيداً طفولتي متحرراً من متاعب المنفيّ، بل ربما لا أستعيد طفولتي بقدر ما تقتحمني فأتفاجأ بها وأكتشف: «كيف ولماذا لا أدري [أن] الضيعة وأناسها وينابيعها وتلالها وأوديتها وطيورها وطُرُقها وأزهارها وأشواكها وأحزانها وأفراحها شرّشتْ في نفسي. لا أحد، لا شيء يقتلعها من نفسي. وَكُلّما ذبلتْ شجرةُ حياتي، نبتتْ شجرة أخرى من جذورها العميقة العميقة»[١٣].

---

(١٢) الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، ط ٢ (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩).

(١٣) بركات، **طائر الحوم**، ص ٦٢.

وفي المنفى الطوعي أُصبحت أسيرَ حنيني إلى الوطن وانشغالاتي بقضاياه، وعندما تنصحني الحبيبة بالتحرر من هويتي الذاتية ورواسب الماضي، أجيب: «الذاتية لا يمكن. أما ما تسمّينه رواسبَ فأسمّيه جذوراً. لذلك أحببت شجرة الصفصاف، ليس لأنها تبكي وتهبط دموعها إلى النهر، فتُحدث دوائر تتلاشى في بعضها، وليس فقط لأن رؤوس أغصانها المتدلية ترسم أعيناً متتابعة على سطح الماء كُلَّما حرّكها الهواء. أحب شجرة الصفصاف لأنها تنكفئ على ذاتها وجذورها، كُلَّما كبرتُ في العمر، انحنت أغصاني نحو جذوري»(١٤).

هذه تساؤلات وإيحاءات أكثر منها يقينيات نهائية، وإن كانت لا تخلو من قناعات عميقة. ولكنني أعرف من ناحية أخرى أن العيش في الوطن يتطلب امتثالاً أو على الأقل مراعاة للثقافة السائدة ومركزية السلطة السياسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية مجتمعة. ما يزال تعدّد الأصوات غير مقبول في الوطن، والاختلاف ليس حقاً، بل نشوزاً، وفسحةُ التحرك محدودة، والإبداع بدعة، والانتماء ذو بُعْدٍ واحد. لذلك لا أعرف حقاً أيهما أشدّ قسوة: المنفى أم الوطن.

الذي يعيش منا في الخارج يحسد مَنْ في الداخل، ومَنْ في الداخل يحسد مَنْ في الخارج. ومهما يكن من الأمر، يحتاج الكاتب إلى أن يُصرّ على الاحتفاظ بهويته، وفي الوقت ذاته أن يكون جريئاً في تفاعله مع الآخر. وحين أرفض الآخر مهما كان الموقع الذي أشغله، إنَّما أرفضه ليس لأنه مختلف، بل لأنه خصم. ولن أتخلى عن الفسحة الزمنية والمكانية الضرورية للتأمل من دون خوف وخارج الحدود والفرضيات المفروضة منذُ الصغر، وللتفكير الحرّ بواقع المجتمع العربي من الخارج والداخل في آنٍ معاً. أن نرى الداخل من الخارج، والخارج من موقع الداخل، شرط ضروري لحصول التحرّر والإبداع. ونصرّ في هذه الحالة على أن يكون لنا منظور خاص ومتفرّد، ووعي ذاتي، ومعرفة وثيقة بالداخل والخارج معاً.

في المنفى يكاد المغترب أن يتحرّر من تفاصيل تراثه الثقافي مهما أراد أن يؤكّد هويته. يتحرّر من انفعالاته اليومية، من جزئياته، ورتابته، وتكراره، وخلافاته الجزئية لسبب ما. وينشغل بدلاً من ذلك بجوهر هذا التراث الثقافي، فلا تتساوى الأمور في نظره، إذ حين تتساوى يبطل أن يكون لأي منها قيمة أو معنى. ويكون الولع في الغربة ليس بالخلافات، بل بالاختلافات. ويتحرّر المنفيّ من الخوف، فتنبع السلطة من قناعته وتمسُّكه بمبادئه، فلا تُفرض عليه من الخارج، ويمتلئ قلبه بالحب

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

والحنين والعطش. وعلى عكس ما اعتاد عليه في علاقته بثقافته، يسعى إلى أن تنبع الكلمة من الفكرة، لا الفكرة من الكلمة. ينظر إلى طفولته فيه وإلى موته في تراب الوطن، فيطلع شجرةً ويكون موته جسراً.

وكيف تكون علاقته باللغة حين يكتب عن المنفى والغربة؟ لم تتغير علاقة محفوظ باللغة في معظم رواياته، بل لم تكن له أيضاً لغة خاصة غير تلك التي نستمدها من قراءة التراث بدلاً من أن نستمدها من الواقع، إلا حين بدأ يكتب عن غربة الإنسان، كما في روايته **ثرثرة فوق النيل**، لغة **الثلاثية**، أن لا لغة متفرّدة لها سوى ما ألفناه في التراث التقليدي. في الغربة أو حين نبدأ الكتابة عن اغتراب الإنسان، يُحرّر الكاتب اللغة من الأسر المفروض عليها بالتكرار، ويصبح الغموض لا الوضوح طريقة في متاهات العالم.

في دراسة سابقة لي حول **موسم الهجرة إلى الشمال** قلت إن أهمية هذه الرواية تنبع من غموضها الخلاب لا من وضوحها. بكلام آخر، لقد اكتسبتُ أهمية خاصة في الأدب العربي الحديث بالدرجة الأولى ليس بسبب موضوعاتها، بل بسبب أسلوبها الفني الذي يتصف قبل كُلّ شيء بنوع من الغموض الخلاق الذي هو أقرب ما يكون إلى غلالة شفافة من الضباب، والذي يتيح للقارئ كما يتيح للناقد المجال النادر للمشاركة في العملية الإبداعية والبحث الجاد الذي من خلاله نتوصّل إلى تفسيرات شديدة التنوع والمتعة في آنٍ معاً، والتي قد يتفاجأ بها حتّى المؤلّف نفسه، وقد يجدها صائبة، فيكتشف جوانب لم يكن يعرفها في شخصه وفي روايته. ولقد اكتشفتُ أشياء في نفسي وفي روايتي لم أكن أعيها من خلال تفسيرات القراء والنقاد.

وقد يتفاجأ عبد الرحمن منيف إذا ما تساءلتُ: هل هناك ما هو مشترك بينه وبين متعب الهذال، فكلاهما رفض التسليم بواقع الحال، فامتطى أحدهم جواده واختفى في ضبابية الحياة، وامتطى الآخر متن الكلمة، ولكي يحافظ على نقائها وصدقها وحرارتها تجوّل تائهاً بين مدن العالم ومدن الوطن مختاراً أو مطروداً. بين عبد الرحمن منيف والكلمة علاقة أشبه ما تكون بعلاقة متعب الهذال بوادي العيون، وهي علاقة عشق من نوع لا يتكرر إلا نادراً. تغيّرت الحياة فتغيرت طبائع الناس وتصرفاتهم، ولكن متعب الهذال وعبد الرحمن منيف رفضا أن يتغيرا مهما تكن الإغراءات، فكلاهما يقول: «إسمع يا ابن الراشد: نأكل التراب... لكن لا نرضى أن نهزّ رؤوسنا مثل العبيد لكُلّ كلمة يقولونها»[(١٥)]. ومع هذا يبقى هناك فرق واحد على الأقل بين متعب الهذال وعبد الرحمن منيف: أحدهما صمت كما لو كان وحيداً أو

---

(١٥) عبد الرحمن منيف، **مدن الملح ـ التيه**، **رواية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

أصابه الخرس، فإذا تكلم تكون كلماته قاتلة وينسحب بصمت. أما الآخر فيُجيد الكلام ويقول كما لو كان قبيله كُلّ ما يدور في عقله وسط ضجة الأحداث. واحد يكلّم نفسه والآخر يكلّم الآخرين حتّى حين لا يستمعون. وفي الأحوال كافة يغيبان، لا يعرفان أين أو إلى متى، فإن الجرح في روحيهما لن يشفى أبداً.

وطالما نتحدث عن الكلام، فهناك أيضاً غربة ونفي في اللغة. أُشير بذلك بشكل خاص إلى بعض الروائيين المغاربة الذين فُرض عليهم النفي في اللغة الفرنسية، ومنهم محمّد ديب وآسيا الجبار ورشيد بوجدرة والطاهر بن جلون. يقول ديب كأنما بلسانهم جميعاً: «لا يمكننا اكتشاف ذواتنا إلا عبر الترحال». كم تمنوا لو يُصْهِرون أصواتهم في الصوت الجمعي للشعب الجزائري، وحين يُعاتبون أو يُنتقدون يكون الحب هو المصدر الأساسي للعتاب والنقد.

هذا ما قاله محمّد ديب من منفاه اللغوي والوطني في تصريح له لمجلة **الوسط** الأسبوعية(١٦): «لما انتقلت إلى العيش في بلدان أخرى غير بلادي، كان لا بدّ لأجواء رواياتي أن تتغير. أما نظرتي إلى بلادي فلم تتغيّر، بل تعمّقت أكثر، ذلك أن البعد يساعدنا دائماً على رؤية الأشياء بشكل أكثر موضوعية»، ويضرب مثلاً بالرسام التشكيلي الذي «يحتاج إلى الابتعاد عن اللوحة التي هو بصدد إنجازها، كي يتسنى له رؤيتها بشكل أكثر شمولية وموضوعية. . فبعد الاستقلال، أصبح من حقّي أن أوجّه إلى بلادي نظرة نقدية. . وإذا عدنا إلى تجربة الهجرة إلى الشمال، فهي بالإضافة إلى الرؤية النقدية. . سمحت لنا أيضاً بأن نكتشف ذواتنا بمقدار اكتشافنا الآخرين. . ولا شكّ أن بُعدي عن بلادي هو الذي قادني إلى تعميق نظرتي وتحليلي لهذا المتخيل الثقافي الإسلامي الذي أنتمي إليه. هكذا صرت أكثر إسلاماً بعد أن غادرت بلادي».

ومع هذا تبقى مشكلة المنفى في اللغة التي قد يرافقها نفي في المكان (أو العيش خارج البلاد)، فيكون النفي مزدوجاً. شاركت في ندوة عقدت في أواخر عام ١٩٨٦ في باريس حول الثقافة العربية في المهجر، فاستمعتُ إلى الطاهر بن جلون يقدّم عدداً من الملاحظات حول مسألة المنفى في اللغة والمنفى الوطني، قال: «إن وجودنا في الغرب له أسباب متعددة. أما الأسباب الموضوعية، فلا بُدَّ أن تعيدنا إلى الأوضاع السياسية القائمة في بلادنا التي تعيش في تخلف اقتصادي، والمثقف عندما يكون في بلاده ويشعر بحاجة إلى الأوكسجين فإنه لن يجده للأسف إلا في الغرب»(١٧).

وفي مقابلة معه، يوضح بن جلون أنّه يملك ذاكرة عربية وليس ذاكرة فرنسية،

---

(١٦) انظر: **الوسط** (١٨ تموز/ يوليو ١٩٩٤).

(١٧) **الثقافة العربية في المهجر** (ندوة) ([الدار البيضاء]: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ٤٦.

ومخيّلة عربية وليس مخيّلة فرنسية، ثُمّ يضيف: «إن النصوص التي نكتبها اليوم بالفرنسية.. هي في النهاية نصوص مغربية قبل أي شيء آخر، ولا يمكن تصنيفها بين النصوص الفرنسية.. هذا واضح لأن ما يهمّ هنا هو المخيّلة. لديّ مخيلة يغذيها تاريخ بلادي، والصلة الدائمة مع بلادي.. أنا لست وسيطاً بين ثقافتين. إنني في الثقافتين»[١٨]. وآسيا الجبار روائية منفى أيضاً، ومن روايتها الأولى **العطش** حتّى كتاباتها الأخيرة وهي، كما يقول عيسى مخلوف، مسكونة بهاجس الذاكرة والعودة إلى الماضي بحثاً عن هويتها الضائعة، وقد وجدت نفسها من دون اختيار تكتب الفرنسية. واكتشفت اللغة العربية واستعادت علاقتها بها من جديد من خلال عملها السينمائي والمحكي المعيش، وحاولت أن تصلح الاقتلاع الذي كانت ضحيته منذُ طفولتها. وتُوضِح أنّها في روايتها **الحب**، الفانتازيا تعالج العلاقة التي أقامتها بين اللغتين العربية والفرنسية. تقول إن مشاعرها عربية، وإن تكوينها الثقافي جاء فرنسياً. لذلك حاولتُ في هذه الرواية أن تجسّد القطيعة التي عاشتها بين لغة القلب والعاطفة من جهة، ولغة الفكر من ناحية أخرى. أما المادة الأساسية لرواياتها فهي ذاكرة المرأة الجزائرية في إطار من العودة إلى اللاوعي الشخصي والجمعي وما يدور منها بشكل خاص حول الاحتفالات والحكايات والطقوس والتقاليد القديمة، فتكون الرواية هذه رحلة بحث عن الهوية، هوية نسوية وهوية جزائرية[١٩].

آسيا الجبار منفية في لغة المستعمر ومغتربة عن لغتها العربية، وتتعامل مع نفيها وغربتها من منظور نسويّ. والنفي في اللغة يُحدث انفصاماً في الوعي بين عالَمي الآخر والذات، فيصبح الحلم باستعادة لغة الأم نزوعاً يوتوبياً، كما تقترن الكتابة باللغة الفرنسية بالتحرّر من ثقافة النظام الأبوي. في اللغة الفرنسية استطاعت آسيا الجبار، كما استطاع غيرها، أن تمارس النقد الاجتماعي للمفاهيم الأبوية التي كثيراً ما يتجنبها بعض الذين يكتبون باللغة العربية في المغرب. بهذا كانت لغتها الفرنسية لغة منفى ولغة تحرّر. لقد أبعدتها من مجتمعها النسوي الجزائري التقليدي، ولكنها حاولت أن تعوّض عن ذلك بالعمل السينمائي حيثُ يكون النطق باللغة المحكية. كذلك، ومن موقع جزائري، حاولت أن تلغم اللغة الفرنسية من الداخل، فتلاعبت بها على هواها كجزائرية وكمبدعة. ومع هذا ظلت الكتابة باللغة الفرنسية موتاً، كما قال عبد الكبير الخطيبي الذي تنبّه إلى التشابه الكبير في هذه اللغة بين كلمة «mot»،

---

(١٨) «A Conversation With Taher Ben Jelloun: Toward a World Literature?,» *Middle East Report*, no. 163 (March-April 1990), pp. 30-33.

(١٩) عيسى مخلوف، «الحب، الفانتازيا لآسيا الجبار: الذاكرة جسد امرأة،» **اليوم السابع** (١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

وكلمة «mort»، أي موت. ولذلك لم يكن من الغريب أن ينظر الخطيبي كما تنظر آسيا الجبار بين حين وآخر إلى الكتابة كنوع من النفي الذاتي والموت.

ومن اللافت للنظر أن المغرب لم يختبر إلا حديثاً ما اختبره المشرق منذُ زمن طويل، وذلك هو حدوث معركة بين القديم والجديد في اللغة العربية. لم تحدث مثل هذه المعركة داخل اللغة العربية في المغرب حتّى الستينيات، إذ كان المحدثون يكتبون باللغة الفرنسية، والتقليديون يكتبون باللغة العربية. حفلت الروايات المغربية في اللغة الفرنسية بالنقد الاجتماعي متناولة مقدسات العائلة والدين، بينما ظلت بعض الروايات المغربية في اللغة العربية تعمل على ترسيخ هذه المقدسات أو تتجنب تناولها كلياً. قلة ضئيلة من الكتّاب المغاربة الذين أخذوا يكتبون في اللغة العربية منذُ الستينيات من أمثال عبد اللّه العروي ومحمد برادة ومحمد زفزاف ومحمد شكري والطاهر وطار وواسيني الأعرج بدأوا يمارسون النقد الاجتماعي والثقافي في اللغة العربية. ومن خلال هذه التجارب احتدمت المعركة بين القديم والحديث داخل اللغة العربية نفسها في المغرب، فبدأت تتزعزع بنى الثقافة بما فيها اللغة نفسها.

وترى فاطمة المحسن أن هناك أدباً عراقياً بدأ يظهر في المنفى، واعتبرت أنّه في بعض جوانبه هو حقاً أدب منفى، وينطبق ذلك على الشعر، كما في حال سعدي يوسف، وعلى الرواية كما هو الحال بالنسبة إلى غالب طعمة فرمان، وفؤاد التكرلي في الوقت الحاضر. تسأل فاطمة المحسن كيف نعي المنفى، فتتفحّص ذلك من خلال نتائج الشعور باغتراب الذات المقصيّة عن الوطن وظهور كتابات في الخارج بعد مضي عقد ونصف العقد على ابتعاد عدد من الكتّاب العراقيين عن بلدهم قسراً. كتب فرمان (توفي في موسكو عام ١٩٩٠) ثماني روايات في منفاه، وكانت كُلّ أعماله «تقوم على نظام مخيلة عربي ـ عراقيّ» على رغم أنّه أمضى فترات طويلة في المنفى، وكان دافع مخيّلته هذه «الحنين الممض إلى مدينة بغداد، فهو يرسم خطّ سُرّه في الأزقة والحواري منذُ غادرها في الخمسينيات مستعيداً حيوات فالتة منه في المكان الأول الذي أقصي عنه»[٢٠]. وماذا بعد هذا التنقل السريع على بساط الريح فوق متاهات رواية **المنفى والغربة** داخل الوطن وخارجه؟ من هذه الملامح العامة التي استعرضتها في هذا البحث، نجد أن الروائي العربي يعرف نفسه حقاً ولا يفقدها بالضرورة حين يعرف الآخر، ولكن هذه المعرفة ما كانت تتمّ لولا مُناخ الحرية والبعد عن مراكز السلطة المركزية بمختلف أشكالها، وبخاصة السلطة الاجتماعية والثقافية. إن الإبداع الفني يبدأ ـ في الخارج كنا أم في

(٢٠) فاطمة المحسن، «أدب منفى أم أدب في المنفى: في التجربة العراقية المهاجرة،» **الحياة**، ١٤/ ٤/ ١٩٩٧.

الداخل ـ بالتعبير الصادق والتلقائي عن تجاربنا الخاصة ومكنوناتها ومكبوتاتها من دون خوف ورقابة، بل أيضاً بالنقد الذاتي والتساؤل الحرّ، وقلق المعاناة الدائم، والتماهي مع الوطن في مشكلاته المستعصية، وهاجس الاكتشاف والتغيير التجاوزي، وهدم الحواجز بين ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز التفكير فيه كما الحواجز بين مختلف الأجناس الأدبية، وفكفكة القوالب والبنى والصيغ الموروثة وإعادة تركيبها من جديد انطلاقاً من الحس الداخلي، والتخيُّل الخلاق، والتفرد والريادة، والانفتاح الذهني، وعدم الخوف من الغموض، والتأمل الداخلي. . . إلخ.

هذه أجواء يوفّرها المنفى ربما أكثر مما يوفّرها المكوث ضمن دائرة السلطة السائدة حالياً في المجتمع العربي[٢١].

ثانياً: رواية غربة الذات بين المدينة المحاصرة والمدينة الملونة

لأنني معني في هذا البحث بالتركيز على التصوّر الذاتي للكتابة الروائية، سأسمح لنفسي بأن أشير إلى بعض جوانب مداخلتي هذه من خلال أعمالي الروائية. في روايتي **ستة أيام**[٢٢]، ينشغل سهيل بقضايا مدينته دير البحر التي ترمز إلى فلسطين، وبخاصة حين تُحاصر وتُهدّد بأن تستسلم أو تُمسَح عن وجه الأرض. وكانت مشكلته أنّه كان جزءاً من حركة المقاومة، ولكنه كان يصرّ على ألاّ يذوب فيها فيحتفظ لنفسه بحقّ التعبير عن آرائه وانتقاداته من دون خوف. وفي التخطيط لمواجهة الحصار والمقاومة، يخرج سهيل من الاجتماع العام الذي عقدته دير البحر ويرغب لسبب ما في أن ينفرد بنفسه ويتأمل في الأمور ملياً بعيداً عن الخطابة. يتطلع إلى عقربي الساعة الكبيرة وسط دير البحر ويذكّر نفسه أنّهما لا يتحركان منذُ زمن طويل، وفي هذا إشارة رمزية إلى تخلّف المدينة التي تعاني الفقر والفوضى وعدم إجماع قادتها لزمن طويل على قضية كبرى يلتزمون بها. إنّما في هذه الحالة أجمع الناس ممن عبّروا عن آرائهم على قرار المقاومة، فليس بالإمكان الاستسلام على رغم القناعة بقوة العدو

---

(٢١) للاطّلاع على مزيد من أدبيات رواية **المنفى والغربة**، انظر: *Kulturelle Wechselbeziehungen im Exil=Exile Across Cultures* (conference), edited by Helmut F. Pfanner, Studien zur Literatur der Moderne; 0340-9023 (Bonn: Bouvier, 1986); Michael Seidel, *Exile and the Narrative Imagination* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986); Hans-Bernhard Moeller, ed., *Latin America and the Literature of Exile: A Comparative View of the 20th-Century European Refugee Writers in the New World*, Reihe Siegen; Bd. 47 (Heidelberg: C. Winter, 1983); Asher Z. Milbauer, *Transcending Exile: Conrad, Nabokov, I.B. Singer* (Miami: Florida International University Press, 1985); David Bevan, ed., *Literature and Exile*, Rodopi Perspectives on Modern Literature; 4 (Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1990), and John Glad, ed., *Literature in Exile* (Durham: Duke University Press, 1990).

(٢٢) بركات، **ستة أيام: رواية.**

وضعف الوطن الذي لا يشفع به سوى أنّه يملك تاريخاً مع البطولة والاستبسال. إنَّه يعرف هذه الأمور جيداً فيعيش في تمزق بين الأمل واليأس، ولكنه يعرف ما أهمية صنع أساطير تستنير بها أجيال المستقبل، فينفرد بنفسه خارج تيار الناس، فقد أدرك أنّه «في مثل هذه الأوقات الحرجة، يستسلم الفرد لتيار الجماعة. يجب أن يكون له اقتناعه الخاص، فيفعل ويقول ما يعتقده حقاً، لا ما يرضي الآخرين. . الموت والرعب والتحدي نحن. غداً تمتلئ الأشياء الجامدة بحركة الحياة»(٢٣).

وفي اليوم السادس لم تسترح المدينة، فقد تمّ احتلالها وإحراقها فتحوّلت إلى رماد، ويبتهل التراب للرماد والغيوم التي بها ستولد المدينة نقية من جديد. ويكون آخر ما يردده في نهاية الرواية، «الغيوم والرماد. . الرماد والغيوم». ومع هذا يرى الياس خوري في كتابه النقدي **تجربة البحث عن أفق**(٢٤) أن سهيل يتمرد على واقعه ولكن ثورتة تتحوّل إلى ثورة شخصية فردية. صحيح أنّه ينفر من الضياع في المجموع ولا يثق بالقيادات والأحزاب، ولكنه ليس موزع الشخصيّة. وصحيح أنّه ينتقد تقاليد وولاءات شعبه، ولكنه من دون شكّ يحترمه. وينفرد بالطبيعة، وهو يحبّ الطبيعة، ولكن ذلك لا يعني بتاتاً الهرب من المجتمع. إنّه ذلك الانفراد الذي لا بدّ منه في مواجهة الأزمات والتحديات التاريخية، هذا الوضع الذي يسمح للإنسان أن يفكّر ملياً في التوصل إلى قناعات وقرارات مسؤولة. وفي انفراده أصبح أكثر تصميماً على المقاومة، وحتى حين يعرف مسبقاً مدى قوة العدو وضعف مجتمعه، فلا تخدعه أية أوهام بالانتصار في المدى القصير. إنَّه يقاوم على رغم تأكده من الهزيمة لإيمانه العميق بأنَّه في المقاومة يولد التاريخ ويكون التجدّد في المدى البعيد. ليس هذا تمرداً على هامش المجتمع، بل في داخله. ولهذا يكون من المهم أن يدرك الناقد مدلولات الرماد والغيوم في نهاية الرواية، فهما وعد بالولادة الجديدة وببدء تاريخ آخر.

هناك أولاً وحدة المعاناة الشخصيّة والمجتمعية بحيث نشهد توجهاً نحو الدمج بين هوية الفرد وهوية المجتمع، فتصبح الأماني والأزمات والانتصارات والهزائم والأهداف والآلام والأفراح واحدةً لا تتجزأ، لأن قضية المجتمع هي قضية الإنسان، والعكس صحيح، يصبح خلاص الأول هو خلاص الآخر. وبما أن العكس صحيح أيضاً، نجد أن المعاناة تكون واحدة. هذا ما حاولتُ أن أجسّده شخصياً في روايتي **ستة أيام**(٢٥) إذ

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٤) الياس خوري، **تجربة البحث عن أفق**: **مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة**، سلسلة كتب فلسطينية؛ ٤٤ (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٧٤).

(٢٥) بركات، المصدر نفسه.

جعلتُ المجتمع بطل الرواية من دون أن يكون ذلك على حساب إبراز نوازع الفرد ومن دون تقليل من أهمية المعاناة الذاتية. لذلك كانت مأساة دير البحر (المدينة الخيالية التي ترمز إلى فلسطين بشكل خاص وإلى المجتمع العربي بشكل عام) مأساة مجتمع بقدر ما كانت مآساة فرد.

وهذا ما حاولته أيضاً في روايتي **عودة الطائر إلى البحر**، فنجد أن رمزي الذي يتمثل بوجهه الآخر في **عزمي** يودّ «أن ينخرط في بلاده، أن يصبح هو وبلاده شيئاً واحداً. يود أن يتوحّدا وأن تخفق في أعماقه الآمال التي تخفق في أعماقها. ضياع بلاده ضياعه. . السفينة والبحار يتوحدان». ولذلك «يسمع رمزي في بيروت جريحاً في القدس يصرخ أن يضمّد جرحاً في صدره»، ويشعر في أثناء الحرب «أنّه محاصر. . ومهدد حتّى جذوره»، وأن «بلاده مجموعة من الجروح في قلبه. . زلزال يحدث في أعماقه». وعندما يحتل الجيش الإسرائيلي مزيداً من بلاده يحس «كأنما يحتل وجوده. أحذية العسكر الإسرائيلي تدوس صدره. طائراته تنسف وجهه بقنابل النابالم. مدافعه تُصوَّب إلى عينيه، تخترق قلبه. إسرائيل تحتل كيانه. إنّه بلا كيان. يتهدم مثل أبنية القدس القديمة. يمتلئ بالحفر مثل شوارع بيت لحم. يتكسّر مثل زجاج الخليل. يبكي مثل أطفال أريحا، ويتهدل مثل أثواب رام للّه. يلتصق بذلٍ إلى الأرض مثل سجاد غزة»(٢٦).

وقد أدّى هذا النزوع نحو التوحّد إلى ضرورة خلق أشكال فنية غير جاهزة من حيّز المكان والزمان. لذلك جاء في عودة الطائر إلى البحر هذا الانتقال السريع، ومن دون مقدمات أو تمهيد، في مسرح الأحداث بين بيروت والقدس وعمان وأريحا والخليل وسبسطية وبيت نوبا. ومن هنا أيضاً التفاعل والمشاركة بين رمزي وعزمي وخالد وطه على رغم التباعد المكاني. ولذلك تمّ الحوار والانتقال عبر الزمن مؤشراً لمدى تأثير التوحد النفسي وتوحد التجارب الإنسانية، لأن المعاناة كانت واحدة، وقد أُلغيت الفواصل المكانية والزمنية في إطار التوحد النفسي.

وهناك ما يمكن تسميته برواية المنفى، كما سبق وقلتُ، وهي ذات علاقة عميقة بمسائل الإبداع الأدبي والغربة (وأقصد بذلك الاغتراب والهجرة معاً)، وهو ذلك النوع الذي يصاحبه إحساس عميق بالنفي نتيجة التمسك بالهوية العربية والانتماء الثقافي العربي على عكس تلك الهجرة التي تنتهي بالاندماج في المجتمع الجديد وبالتفكير في إطار ثقافته العامة. وإنني أستعين في تحليلي هذا النوع من الرواية بتجربتي الخاصة كما تجلّت في روايتي **طائر الحوم**(٢٧)، وتجارب أمثالي ممن عاشوا في الغرب زمناً طويلاً.

---

(٢٦) بركات، **عودة الطائر إلى البحر**، ص ٤٦، ٤٩ و٨٥ على التوالي.

(٢٧) بركات، **طائر الحوم**.

وما يشجّعني على متابعة دراسة هذا الموضوع المرحلة الانتقالية التي يمرّ بها المجتمع العربي وما يرافقها من هجرات فكرية عربية في الوقت الحاضر إلى أوروبا وأمريكا مؤسِّسة لنفسها في المجتمعات الجديدة مراكز وحركات وكتابات خاصة.

أيضاً أكرّر: لقد اعتادت أدبيات المنفى أن تميِّز بين النفي القسري والنفي الطوعي، ما يرافقه إحساس عميق بالغربة. في الحالة الأولى يُطرد المنفيّ من بلده بقرار سياسي من قِبل السلطة. أما في حالة النفي الطوعي، فقد ينعزل الكاتب داخل البلد (وأسمي هذا النفي الداخلي) أو يهاجر هرباً من الاضطهاد والأوضاع الصعبة التي لا يقوى على التغلب عليها إلى بلد آخر يؤمّن له الحرية والعمل والظروف والمجالات والحقوق التي يفتقدها في وطنه.

وطالما اقتضت هذه المهمة إذاً أن نتكلم عن التجارب الشخصيّة، أثبت فكرة أخرى هي أن صلتي ومعرفتي بالمجتمع العربي وأحاسيسي بالانتماء إليه تعمّقت بعد هجرتي، فأصبحتُ أنظر إليه ككل وليس كمجموعة من الدول المهزومة، وأصبح ولائي إليه مُجتَمِعاً ربما لا يقلّ عن ولائي إلى البلد الذي ولدتُ ونشأتُ فيه. في روايتي **طائر الحوم**، وهي رواية ـ سيرة ذاتية أيضاً، حاولت أن أعبّر عن تجربة المنفى في مختلف أبعادها. في المنفى أجد شجرة الوطن تُغرق جذورَها عميقاً في داخلي فاتنقّل، ذهاباً إياباً، ومن خلال التداعي النفسي وعلى أجنحة المخيّلة، بين الكهولة والطفولة، وبين مدينة أمريكية هي واشنطن وقرية سورية هي الكفرون، كُلّ ذلك في مُناخ نفسي تأملي متوتر معاً، وفي زمن محدود هو بضعة أيام. أتنقّل بين المهجر والوطن، كما تنقّل السندباد من جزيرة إلى جزيرة، وأبحث عن جذوري ضائعاً كـ «**يولسيِس**» مستنطقاً التاريخ السحيق كجروح الإنسان، ومستعيداً طفولتي متحرراً من متاعب المنفى، بل ربما لا أستعيد طفولتي بقدر ما تقتحمني، فأتفاجأ بها وأكتشف:

«كيف ولماذا لا أدري [أن] الضيعة وأناسها وينابيعها وتلالها وأوديتها وطيورها وطُرُقَها وأزهارها وأشواكها وأحزانها وأفراحها شرّشتْ في نفسي. لا أحد، لا شيء يقتلعها من نفسي. وَكُلّما ذبلتْ شجرةُ حياتي، نبتتْ شجرة أخرى من جذورها العميقة العميقة»[٢٨]. وفي المنفى الطوعي أُصبحت أسيرَ حنيني إلى الوطن وانشغالاتي بقضاياه، وعندما تُقدَّم لي نصيحة بالتحرّر من هويتي الذاتية ورواسب الماضي، أجيب:

«الذاتية لا يمكن. أما ما تسمّينه رواسبَ فأسمّيه جذوراً. لذلك أحببت شجرة الصفصاف، ليس لأنها تبكي وتهبط دموعها إلى النهر فتُحدث دوائر تتلاشى في

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

بعضها. وليس فقط لأن رؤوس أغصانها المتدلية ترسم أعيناً متتابعة على سطح الماء كُلَّما حرّكها الهواء. أحب شجرة الصفصاف لأنها تنكفئ على ذاتها وجذورها. كُلَّما كبرتُ في العمر، انحنت أغصاني نحو جذوري»[٢٩].

مرةً أخرى أوضح أن هذه تساؤلات وإيحاءات أكثر منها يقينيات نهائية، وإن كانت لا تخلو من قناعات راسخة. ولكنني أعرف، من ناحية أخرى، أن العيش في الوطن يتطلب امتثالاً أو على الأقل مراعاة للثقافة السائدة ومركزية السلطة السياسية - الاجتماعية - الثقافية مجتمعة. ما يزال تعدّد الأصوات غير مقبول في الوطن، والاختلاف ليس حقاً بل نشوزاً، وفسحةُ التحرك محدودة، والإبداع بدعة، والانتماء ذو بُعْدٍ واحد. لذلك لا أعرف حقاً أيهما أشدّ قسوة: المنفى أم الوطن.

الذي يعيش منا في الخارج يحسد مَنْ في الداخل، ومَنْ في الداخل يحسد مَنْ في الخارج. ومهما يكن من الأمر، يحتاج الكاتب إلى أن يُصرّ على الاحتفاظ بهويته، وفي الوقت ذاته أن يكون جريئاً في تفاعله مع الآخر. وحين أرفض الآخر مهما كان الموقع الذي أشغله، إنَّما أرفضه ليس لأنه مختلف، بل لأنه خصم. ولن أتخلى عن الفسحة الزمنية والمكانية الضرورية للتأمل من دون خوف وخارج الحدود والفرضيات المفروضة منذُ الصغر، وللتفكير الحرّ بواقع المجتمع العربي من الخارج والداخل في آنٍ معاً. أن نرى الداخل من الخارج، والخارج من موقع الداخل، شرطٌ ضروري لحصول التحرر والإبداع. ونصرّ في هذه الحالة على أن يكون لنا منظور خاص ومتفرِّد، ووعي ذاتي، ومعرفة غير مجتزأة بالداخل والخارج.

في المنفى يتحرّر المغترب من تفاصيل تراثه الثقافي مهما أراد أن يؤكّد على هويته. يتحرّر من انفعالاته اليومية، من جزئياته، ورتابته، وتكراره، وخلافاته الجزئية والآنية. وينشغل بدلاً من ذلك بجوهر هذا التراث الثقافي، فلا تتساوى الأمور في نظره، إذ حين تتساوى يبطل أن يكون لأي منها قيمة ومعنى. ويكون الولع في الغربة ليس بالخلافات، بل بالاختلافات. ويتحرّر المنفيّ من الخوف، فتنبع السلطة من قناعته وتمسُّكه بمبادئه، ولا تُفرض عليه من الخارج، ويمتلئ قلبه بالحب والحنين والعطش. وعلى عكس ما اعتاد عليه في علاقته بثقافته، يسعى لأن تنبع الكلمة من الفكرة، لا الفكرة من الكلمة. ينظر إلى طفولته فيه وإلى موته في تراب الوطن، فيطلع شجرةً ويكون موته جسراً.

بعد أن أشهد تلك الاعتداءات العديدة التي مارسها الغرب (وأمريكا بالذات

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

منذُ الحرب العالمية الثانية)، تقتحم مخيلتي في رواية **طائر الحوم** صور من فيلم وثائقي كنت قد شاهدته: «قطعان من الثيران والأبقار الوحشية تسرح في بَرار واسعة، تتناطح بقرونها الضخمة الحادة. . . تأكل غصون الأشجار والأعشاب من دون عناء، وتتمدّد في الظلّ بكسل. . وتهاجم قطيعاً، فجأة، مجموعة من الذئاب. تطارد عجلاً صغيراً، فتندفع أمه وحدها للدفاع عنه. انسحبت بقية الثيران والأبقار إلى مكان أمين. . دافعت الأم دفاعاً مستميتاً. . ويقع العجل فريسة. « . . وأواجه العربَ: فلسطين تسقط فريسة. بيروت تتساقط. البصرة مهددة بالسقوط. الجنوب اللبناني محتل. لماذا الأم وحدها تقاوم؟ أيتها العواصم العربية الثيران. تشمخين بقرونك مذهولة تراقبين وجلة، تتناطحين. تأكلين الأخضر واليابس، تتمددين خارج التاريخ بكسل بليد. ما نفع المواجهة؟ آه من المأساة المهزلة»[٣٠].

وفي ما يتعلق بعلاقتي بالغرب، ورد في روايتي هذه أنني كنت أتحرك «في دهاليز النظام الرهيب وحيداً حائراً قلقاً غاضباً. . مدركاً أن كُلّ ما أستطيع أن أفعل هو أن أنتظر حتّى تفرزني الآلة إلى الخارج مشوّهاً في صميم داخلي». ولدى زيارتي للمبنى التذكاري للرئيس الأمريكي الثالث تومس جفرسون (١٨٠١ ـ ١٨٠٩) أتهمه بالترويج لُمثل عليا لم تفعل في التاريخ وأسأله: «هل كنتَ تملك عبيداً حين تكلمت عن المساواة كحق طبيعي. . أم أن مفهومك للإنسان لم يكن رحباً وواسعاً كفاية ليشمل السود والهنود الحمر وغيرهم ممن يقعون خارج الدائرة؟ هل يتساوى الناس؟ جميع الناس؟ ماذا كان موقفك ضمنياً من العبودية؟ هل تستمد الحكومات قوتها من إرادة المحكومين؟ أي محكومين؟ هل يحقّ للشعب أن يلغي الحكومات؟ هل يحقّ له أن يلغي الأنظمة؟ وفي الوقت الحاضر، هل يحقّ لمجتمعات العالم الثالث أن تصنع مستقبلها؟»[٣١].

وأذكر في الرواية هذه أننا كنا في الأزمات في أثناء اقامتنا في أمريكا «نحاول أن نُفهم الناس القضية الفلسطينية، إنّما من دون جدوى. أيتها الأبواب الموصدة في المنازل الديمقراطية، هل من الجهل أن نقرع حتّى حين لا نتوقع جواباً؟ لماذا نقرع؟ هل الألغام أجدى؟». وأقارن بين «مخول» الإنسان الضعيف المضطهَد في قريتي كما عرفته في طفولتي بشخص «أسْكِس» الأسود الأمريكي الذي قتل سبعة من رجال الشرطة قبل أن يتمكنوا من قتله. رأيت علاقة وثيقة بينهما، فقد «كانت أوضاعهما واحدة. كلاهما منبوذ مطارد ومهدّد في صميم رجولته. ولكن أسْكِس تمرد في الوقت الذي كان فيه مخول يلجأ إلى البكاء»[٣٢].

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤ و٣٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣ و٩١.

وأشير معبّراً عن انزعاجي من التصريح الذي أدلى به الطيار الأمريكي الذي أَلقى القنبلة الذرية على هيروشيما، فقد قال إنّه لا يشعر بالذنب لما فعله وبأنه مستعد أن يكرّر جريمته إذا ما طلبتْ منه حكومته ذلك، وأضيف: «أسوأ تسويغ سمعته في حياتي قول مسؤول أمريكي إن إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما كان عملاً إنسانياً لأنه أوقف الحرب. وأفظع من ذلك تصريح الطيار الذي ألقى القنبلة. مثله الأدميرال زامولت الذي قاد القوات البحرية الأمريكية في فييتنام [وكانت ابنته تلميذتي]، هو الذي أصدر أمراً برشّ الغابات بمادة «أيجنت أورنج» السامة. ومن عجيب الصدف أن ابنه كان يحارب على الأرض تحت هذا الضباب القاتل. الابن الآن مصاب بالسرطان، وابن الابن وُلد معاقاً عقلياً بسبب التعرض لهذه المادة. ويعترف الأدميرال أنّه مسؤول، على الأقل بشكل غير مباشر. على رغم ذلك يؤكّد أنّه لا يشعر بالذنب، وأنه مستعد لأن يصدر الأمر في الوقت الحاضر إذا اقتضت الحاجة. حوّلوا الطاعة للدولة إلى موقف أخلاقي»[٣٣].

وأقدّم في روايتي الصورة التالية: «أمريكا في علاقتها بالعالم مثل ظاهرة الاضطرابات الجوية التي تسمى بالإسبانية «النينو» التي تسبّب الفيضانات أو الجفاف، حيثُ لا حاجة إلى المطر تسقط أمطارها الغزيرة حتّى تجرف كُلّ شيء في طريقها، وحيث تتكاثر الحاجة إلى المطر تحجب نفسها كلياً حتّى تتشقّق الأرض من الجفاف»[٣٤]. تسقط أمطار مساعداتها على إسرائيل التي لا تحتاج إليها ولا تستحقها كي تستعملها ضدّ العرب، وتسلب موارد بلدان عربية، كما تحيل بعضها الآخر إلى حطام.

تثير العلاقة بين العرب والغرب أسئلة وصور مؤلمة مفعمة بالغضب والحزن في آنٍ معاً: أين تنتهي حدود الاستغلال والظلم؟ إلى متى القهر؟ أين حدود الترف والجشع؟ لماذا الاكتفاء بسلاح الكلمة؟

ويكون علينا أن نتساءل: كيف نفهم علاقتنا بالغرب. هل نتطلع إليها من منظور ثنائي اختزالي لا يرينا الأمور على حقيقتها، أم من منظور يرينا شدة التعقيدات والتنوع ضمن كُلّ من الغرب والشرق، ما يحثّنا على ضرورة فهم علاقات التناقض التي هي في صلب وأساس أزمة علاقة العرب بالغرب؟

وحين تبدأ الرواية من التحرّر الاجتماعي والنفسي، لا يعني ذلك أن نقلّد الآخر، كما لا يعني الانغلاق، فيصبح من الضروري عدم التوصل من خلال مقولة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

التعدّد إلى الأخذ بالمقولة الغربية بانتهاء التاريخ والقضايا الكبرى والتحوّل عنها إلى لعبة التفنن في السرد لمجرد التفنن. إن رواية التجديد تبدأ من هاجس التغيير لا من هاجس التخلي عنه واستبداله بالتفنن المفتعل بفن السرد. هذا ما ذهبتُ إليه في دراساتي الاجتماعية، كما ذهبتُ إليه في مختلف رواياتي، وبخاصة رواية **الرحيل بين السهم والوتر** ورواية **إنانة والنهر**(٣٥).

ليست الرواية موضوعاً أو فكرة أو رسالة. إنّها، قبل كُلّ شيء تجربة إنسانية وجودية حميمة تهز كيان الروائي وتحرّك فيه كُلّ طاقاته الإبداعية والتأملية والتخيلية، فيكتبها انطلاقاً منها في محاولة لاكتشافها بكل أبعادها النفسية والاجتماعية. لا فصل هنا بين التجربة والأسلوب الفني، فكُلّ تجربة تتخذ شكلها الخاص والمتفرد بدءاً منها. تخوض رواية **الرحيل بين السهم والوتر** تجارب خاصة في علاقة المرأة بالرجل، ويحتد الصراع العقلي والنفسي بين علاقات الاقتناص التي أرمز إليها بالسهم وعلاقات النمو الإنساني من خلال الحب المتبادل الذي أرمز إليه بالوتر أو الموسيقى. وأكتشف من خلال الكتابة أن علاقات الاقتناص هي السائدة في المجتمع العربي، فيحدث صراع داخلي للتحرّر من التقاليد وتجاوز الواقع. ولا يكون الصراع سهلاً، بل يظل محتدماً ومفتوحاً في بدايات الرواية كما في نهاياتها.

والرواية ليست التجربة الإنسانية بحدّ ذاتها ولذاتها، كما هي ليست الأسلوب الفني فحسب. يندمجان وينبثقان بعضهما عن بعض تلقائياً، فتعاملتُ في **الرحيل بين السهم والوتر** مع الكتابة عن تجارب خاصة في علاقات عدد من الرجال والنساء كما يتعامل نائل البدري، وهو أحدُ شخصيات الرواية الرئيسة، مع البحر بأساليب متنوعة غامضة على شاطئ الإسكندرية مأخوذاً بألوانه وتحركاته. يخوضه كما يلتقي النهر بالبحر ويتمتع بالأمواج من دون أن يعرف أن يصف تلك المتعة. وإذا ما أصرّ على وصفها حتّى لنفسه تتسرّب الحقائق في شقوق الذاكرة، كما تتسرّب المياه بين أصابعه. يندمج في الأمواج ويرتفع معها ويهبط نحو العمق ويترك جسده يتخذ شكل الماء. الرواية، باستقلال عن الراوي، تتخذ شكل الماء. تلك كانت علاقة نائل بالأمواج، ويسعى إلى أن يقيم علاقة مماثلة مع صديقته زينب، ما أحدث تحوّلاً في نسيج حياتهما من حيثُ لا يدريان. يحكي لها قصصاً وتحكي له قصصاً، ويصغيان بإمعان، فهما يكتشفان، كُلّ منهما، عالم الآخر من دون أن يتمكنا من تمييز الحدود بين القسوة والعطف، واللعب والجد، واللذة والألم.

---

(٣٥) حليم بركات: **الرحيل بين السهم والوتر: رواية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، و**إنانة والنهر: رواية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥).

يحكي لها قصة إبراهيم الصديق الذي كان يحاول إنقاذ أُمته حين كان ضعيفاً، وعندما أصبح قوياً صار يحاول عبثاً إنقاذ نفسه. وتحكي له هي قصة الست بدور التي تبحث عن عشيق كالشاطر حسن يجتاز البحار ويجندل الفرسان ويقول الشعر ويعبر الأهوال، وإلا ضربتْ عنقه وفصلتْ رأسه عن جسده. وفكّرا في ما إذا كان كلٌّ منهما يطلب المستحيل في الآخر.

وأكتشفُ بيروت من خلال دمارها في روايتي **المدينة الملوّنة**(٣٦)، فتجتاحني إيحاءات من نافذة المخيّلة، أما المشهد فزمن صاخب، وكاد الواقع لغموضه أن يكون كتاباً. وشاءت أن تكون الرواية تاريخ أحداث حياتنا اليومية، وأسطورة تربطنا بالغائب والحاضر وما قد يأتي، فتبدأ تلقائياً من الداخل إلى الخارج، ومن الخارج إلى الداخل لتتخذ شكلها بدءاً من ذاتها. وبين همومها نشوء الوعي الإنساني من خلال التفاعل بين الواقع العام والواقع الخاص، وإقامة جسور بين عالمين: العالم القائم الذي ندركه بحواسنا، والعالم البديل الذي تصوّره المخيّلة.

وكان أن أردتُها رحلة سندبادية لاستكشاف بيروت والذات وأسرار العلاقة بينهما. أنا لستُ هي، ومن الأكيد أنها ليستْ أنا. كُلّ منا غموض الآخر مهما كان المركز الذي أوجّه إليه الضوء. وحرصتُ على أن تفيض الأفكار والمشاعر والصور تلقائياً من الداخل، فتدفّق الكلام من جوف الذاكرة مثل مياه الينابيع. ولعله تمّ ذلك.

ثالثاً: رواية الخضوع(٣٧)

سبق لي أن صنّفتُ الرواية العربية على أساس مدى تركيز على أحد الحلول المختلفة لتجاوز حالة الاغتراب، وأختار هنا أن أخصّص فصولاً لبعض هذه الأنواع من الروايات، أبدأها برواية **الخضوع**، وثم اللامواجهة، والتمرد والثورة كبدائل سلوكية لتجاوز معاناة الاغتراب.

تصوّر لنا رواية **الخضوع**، من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر وغير مباشر، الإنسان ككائن عاجز أمام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، ولا يجد من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسري لمشيئة أعلى من مشيئته. وبذلك تعلن لنا مثل هذه الرواية العربية أن الفرد ما يزال معرّضاً لمؤثرات الجماعات في حياته ومصيره ولا يقوى على الخروج عن إرادتها حين تتعارض مع إرادته. وقد عني نجيب

---

(٣٦) حليم بركات، **المدينة الملونة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦).

(٣٧) انظر: حليم بركات: «نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ،» **الكرمل**، العدد ١ (شتاء ١٩٨١)، و**المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٧٤٣.

محفوظ عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوعات خضوع الأفراد حتّى ليمكن القول منذُ البدء إن هذا الاتجاه يطغى في مختلف رواياته أكثر من أي اتجاه آخر[٣٨].

يمكننا أن نقول إن غالبية شخصيات روايات محفوظ تعاني حالة العجز، ما يضطرها إلى الانسجام مع واقعها بالخضوع له ظاهرياً وعلناً ضدّ قناعاتها ورغباتها الداخلية، ومن دون أن تجرؤ على إظهار تبرمها واستيائها. ولأنه من الصعب جداً التعامل مع هذا الانفصام بين المعلن والخفي في سلوكيات الأفراد ومواقفهم، نجد أن الشخصيات الخاضعة تتبنّى مع الوقت معتقدات تموّه أو تسوّغ ازدواجيتها وتمكّنها من أن تنسجم شكلياً مع واقعها هذا.

وقبل أن أتناول نزعة الخضوع في روايات محفوظ، أقول إن الخطاب الثقافي المصري يحفل بالتساؤل حول نزعة الاستكانة والصبر وتحمّل الضيم والجور عند الشعب المصري المغلوب على أمره. وقد نوّه بهذا الوضع عدد كبير من المفكرين، ومنهم حسين فوزي في كتابه: **سندباد مصري** الذي صوّر الشعب المصري بأنَّه شعب وديع على رغم أنّه مغلوب على أمره، فيتساءل عن سرّ نزعة الصبر والوداعة مع أنّه «طوال هذه الأجيال والقرون وهو يعاني الضيم والجور»، ويضيف أن الشعب المصري «مثال رجل الاستقرار والسلام، ومع ذلك لم يُمنح السلام والاستقرار في تاريخه إلا قليلاً»، «وأن المصريين استكانوا ورضوا بالذلة والخنوع». ومع أن حسين فوزي لا يفسّر هذه الظاهرة ولا يبدو حتّى أنّها تشكّل لديه حاجزاً وجدانياً، وإن أشار إلى علاقة الشعب بحكامه قائلاً إنّه ليس من «كان يجسر على ذكر الحكام بغير الخير»، فكُلّ مواطن «خرج من الدائرة خطفوه، ومن الحياة أعدموه»[٣٩].

وتنعكس هذه الظاهرة حتّى في بعض أعمال التقدّميين تاريخياً. تشير رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي إلى أن لسان حال الشعب كان «خلي الحكومة تتحكّم واللي في القلب في القلب»، و«السنّ يضحك والقلب مليان»[٤٠]. ونجد في مسرحية **الجنس الثالث** ليوسف إدريس أن أشخاصها يتحرّكون «بإرادة خارج إرادتهم. فهم مسحورون تُرتّب حياتهم ومواعيدهم لهم من قبل قوى خارج حياتهم وفوقها وضدّها. لذلك ينتهي بهم العجز إلى الخضوع، فتخاطب إحدى الشخصيات نفسها:

---

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) حسين فوزي، **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٥١.

(٤٠) عبد الرحمن الشرقاوي، **الأرض**، ٢ ج (القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤)، ج ١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

«ميت مرة يثبت لك أن ما فيش فايده من التمرد ما دام بينتهي بالخضوع. أنت بتواجه قوى أكبر منك ومن عملك. اخضع امتثل واخضع»(٤١).

ولكن أحداً لم يصوّر لنا هذا التوجه بالشمولية والعمق والمنهجية الذي صوّره نجيب محفوظ في مختلف مراحل حياته الفكرية. إن الإنسان في كتابات محفوظ واحد من اثنين: كائن مستبد طاغ أو عاجز ضعيف على الأغلب. يعيش الإنسان العاجز في عالم ليس من صنعه، بل خارج إرادته ومضاد له في صلب حياته، فتقرّر مصيرَه أحداثٌ وأوضاعٌ تقلّص من نطاق قدراته وإمكاناته، فينشغل بالتكيّف معها بدلاً من مجابهتها والعمل على تغييرها.

هذا ما تعكسه رواية **زقاق المدق** التي لا تكتفي بوصف تعاسة سكان الحيّ وضيق عالمهم، بل تذهب أبعد من ذلك لتظهر لنا بأن ما يبدو وكأنه فرصة للتقدم ما هو بالفعل سوى مجرد وهم وفخّ يؤدي إلى الهلاك، وبأن مَن لم يهلك يحوّل غضبه عن المصادر الحقيقية وراء تعاسته ضدّ نفسه من موقع ديني، فيقول أحدهم: «إذا كنا نذوق أهوال الظلام.. فهذا من شرّ أنفسنا»(٤٢).

في هذه الحالة لا يمكننا اعتبار هذا الاعتراف نوعاً من النقد الذاتي الإيجابي وإعادة النظر للبدء من جديد. على العكس من ذلك تماماً، يأتي لوم النفس هنا من منطلقات الثقافة الجبرية، ويقود في النهاية إلى الخضوع ومعايشة التعاسة. في هذا الإطار، يدعو رضوان الحسيني في **زقاق المدق** إلى القبول بأوضاعهم قائلاً: «لا تقل مللت! الملل كفر.. ولا تتمرّد على صنع الخالق. لكُلّ حالة من حالات الحياة جمالها وطعمها.. صدقني أن للألم غبطته ولليأس لذته وللموت عظته، فكُلّ شيء جميل وكُلّ شيء لذيذ». ويضيف الحسيني في نهاية الرواية قائلاً: «إن اللّه «عزّ وجل.. لا يفعل شيئاً إلا لحكمة.. وصار ديدني إذا أصابتني مصيبة أن ألهج من أعماق قلبي بالشكر والرضا»(٤٣).

وقد يثور الإنسان، ولكنه يفعل ذلك كما فعل الشيخ درويش الذي ثار «ثورة جامحة ما وسعته الثورة، يعلنها حيناً، ويكتمها ـ مغلوباً على أمره ـ أحياناً. ولقد سعى كُلّ مسعى.. وشكا الحال.. ثُمّ استسلم للقنوط بعد أن تحطمت أعصابه». ومن المفارقات المحزنة أن الذي يخضع، كثيراً ما يحاول استعادة إحساسه بقوته وثقته بنفسه

---

(٤١) يوسف إدريس، **الجنس الثالث** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١)، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٤٢) نجيب محفوظ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧ و٢٩٥ ـ ٢٩٦.

عن طريق إخضاع من هم أضعف منه، فنجد أن رضوان الحسيني ـ وهو أكثر شخصيات رواية **زقاق المدق** إيجابية واحتراماً من قِبَل أهل الحيّ والمؤلف نفسه ـ يستبد بأهل بيته، ما يجعل المؤلّف يتدخل ويتساءل من دون أن يتوصل إلى جواب: «كان مؤمناً صادقاً، ومحباً صادقاً، وجواداً صديقاً. ومن عجب أن يكون هذا الرجل ـ الذي طار صيته بالخير والحب والجود كُلّ مطار ـ حازماً حاسماً وعلى فظاظة وحرص في بيته.. يفرض سطوته على المخلوق الوحيد الذي يذعن لإرادته، ألا وهو زوجته»(٤٤). هذه هي العلاقة التي طوّرها محفوظ في ما بعد في **ثلاثيته** الشهيرة.

وعندما يخلو الحسيني بنفسه ويجرؤ على التفكير حول مسؤوليته الخاصة ودوره في الحياة، نجد أنّه يكتفي بالتساؤل في **زقاق المدق**: «ألم أترك الشيطان يعبث بأهل جيرتي وأنا ذاهل عنه بسروري وطمأنينتي؟». ولكن ما يفعله في حالات التساؤل النادرة أنّه يبحث عن خلاصه الفردي، فيلجأ في ما يلجأ إليه إلى الحج إلى بيت اللّه طلباً لمزيد من الطمأنينة الذاتية حيثُ «لا تطوف بالخيال إلا ذكريات الخلود، ولا يخفق الفؤاد إلا بحب اللّه، هناك الدواء والشفاء.. فأي سعادة. فأي طمأنينة.. فأي سلام». وتنتهي هذه الرواية بإصرار من الشيخ درويش على الصبر: «واللّه لأصبرن ما حييت»، وتنداح فقاعة الأحداث المؤلمة التي عاشها الشعب، «واستوصى المدق بفضيلته الخالدة في النسيان وعدم الاكتراث»(٤٥).

وتبلغ «فضيلة» الخضوع أَوْجَها في **ثلاثية** محفوظ من خلال علاقة أحمد عبد الجواد (وهو المثال الأكمل للاستبداد الأبوي) بزوجته وأولاده. تطالعنا **بين القصرين** بوصف دقيق لعملية فرض الخضوع فتخبرنا أن أمينة، زوجة عبد الجواد، أرادت في العام الأول من معاشرته «أن تعلن نوعاً من الاعتراض المؤدب على سهره المتواصل خارج البيت»، فما كان منه إلا أن أمسك بأذنها، وقال لها بصوته الجهوري في لهجة حازمة: «إنّا رجل، الآمر الناهي، لا أقبل على سلوكي أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذري أن تدفعيني إلى تأديبك، فتعلّمتْ [أمينة، واسمها دال على استكانتها] من هذا الدرس وغيره مما لحق به أنّها تطيق كُلّ شيء ـ حتّى معاشرة العفاريت ـ فعليها الطاعة بلا قيد ولا شرط، وقد أطاعت، وتفانت في الطاعة حتّى كرهت أن تلومه على سهره ولو في سرها.. وظلت على جميع الأحوال الزوجة المحبة المطيعة المستسلمة. ولم تأسف يوماً على ما ارتضت لنفسها من السلامة والتسليم، وأنها لتستعيد ذكريات حياتها في أي وقت تشاء، فلا يطالعها إلا الخير والغبطة.. فإنها

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦ و٥٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨، ٩٤ و٣١٢ على التوالي.

كانت ولم تزل الرمز الحيّ لحدبها على بعلها وتفانيها في إسعاده». وقد تمّ في حال هذه المرأة استبطان الخضوع في أقصى حالاته، فتقول لنا **بين القصرين** إن أمينة «دفنت أفكارها في أعماق نفسها، ودارتها مداراة من لا يطيق أن يعترف بها ولو في ما بينه وبين نفسه»[٤٦].

وتسود العلاقة نفسها بين أحمد عبد الجواد وبين أولاده الكبار والصغار، فيجلسون في حضوره «في أدب وخشوع، خافضي الرؤوس كأنهم في صلاة. فلم يكن أحد منهم ليجترئ على التحديق في وجه أبيه». وهم يعتبرون أنّه كما «لا يتقدم أمر أو يتأخر إلا بإذن اللّه»، فإن شيئاً لا يتقدم أو يتأخر في حياتهم إلا بإذن من أبيهم، وليس هناك ما يستغيثون به غير الحيلة والمكر والمبالغة في الحيطة. ولكن إرادة الأب لا مهرب منها، كما تدرك ابنته عائشة، فهي تعرف أن «هذه إرادة الأب . . وما عليها إلا الإذعان والاستسلام، بل عليها أكثر من هذا الرضى والارتياح، لأن محض الوجوم ذنب لا يغتفر، أما الاحتجاج فإثم . . وظلّ قلبها على ولائه وحبه، فلم تضمر له إلا الإخلاص والوفاء كأنه إله لا يجوز أن تقابل قضاءه إلا بالتسليم والحب والوفاء». إنّها تدرك ما أدركته أمها من زمن بعيد من أنّه «ليس من الحكمة في شيء أن نتحدى غضبه، فمثله من يلين بالطاعة ويشتد بالعصيان». إذاً، «كُلّ شيء في هذا البيت يخضع خضوعاً أعمى لإرادة عليا ذات سيطرة لا حدّ لها هي بالسيطرة الدينيّة أشبه». هذا ما يمكن اتّخاذه دليلاً آخر على الشبه الكبير بين صورة اللّه وصورة الأب في تصوّر المؤمنين والمؤمنات. وفي هذا المُناخ الديني نجد أن أحمد عبد الجواد «يحلّ لنفسه اللهو الحرام ويحرم على بيته اللهو الحلال»[٤٧].

في هذا المُناخ الديني، يحرص أحمد عبد الجواد على أن يوضح أن اللّه غفور رحيم، وأن «انتقامه رحمة خافية» وأن حبه مقترن بالطاعة، ويتساءل أحد الأبناء: هل «نرى اللّه في الآخرة بأعيننا؟ . . ومتى يُرى اللّه، وفي أي صورة يتبدى؟ . . وأيخاف أبي الله؟». ثُمّ يتذكّر ما قالته أخته خديجة بثقة وإيمان: «الأمر في السماء ولأبي في الأرض»، فلا يسع أمينة إلا أن «يظلّ قلبها على ولائه وحبه، فلم تضمر له إلا . . الوفاء كأنه إله لا يجوز أن تقابل قضاءه إلا بالتسليم والحب والوفاء». ويتوصّل فهمي إلى أن أباه «رجل مخيف ومحبوب، وهو يعبده بقدر ما يخافه، فلن يهون عليه أن يصدمه بعصيان»، «فسبحان المنتقم الجبار»[٤٨].

---

(٤٦) نجيب محفوظ، **بين القصرين** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧)، ص ٨ ـ ٩ و١٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٥، ١٨٣ ـ ١٨٤، ٢٣٠، ٢٧٢ و٣٤٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٢، ٧٧، ١٤٥، ١٨٤، ٤٨٦ و٥٣٧.

وتتكامل هذه المقارنة الحذرة بين السيطرة الأبوية والسيطرة الإلهية في رواية **أولاد حارتنا**، فيحلّ اللّه مكان الأب، والشعب مكان العائلة. كلاهما ـ الأب واللّه ـ مخيف محبوب وقريب بعيد ومنتقم رحيم. وكما اعتادت الأم والأولاد الطاعة في **الثلاثية**، فإن رواية **أولاد حارتنا** تخبرنا بأن الناس اعتادوا «أن يشتروا . . الأمن بالخضوع والمهانة ولاحقتهم العقوبات الصارمة لأدنى هفوة في القول أو في الفعل، بل للخاطرة تخطر، فيشي بها الوجه»، فيصبرون ولسان حالهم يقول: «على ذلك كُلّه فنحن باقون، وعلى الهمّ صابرون. نتطلع إلى مستقبل لا ندري متى يجيء . . ولله الأمر من قبل ومن بعد». ينتظرون الفرج من اللّه «الذي لا عزة لنا إلا به، ولا تعاسة إلا بسبب منه»، ويأملون «أن يخرج يوماً من عزلته لينقذ أحفاده من الظلم والهوان». وعندما يشتد الكرب من دون أن يخرج من صمته المحيّر، يقول الشعب: «المكتوب مكتوب» أو يتغنون بمواويل حزينة «ينسجونها من خيوط الخيبة والفقر والذل». ويدرك الناس للحظات عابرة أن «التسليم هو أكبر الذنوب جميعاً»، فينفد صبرهم وتصخب في البلاد أمواج التمرد، ولكن سرعان ما يعود القهر ويعاودون معايشة التعاسة ولم يسمعوا جواباً: «بدا المستقبل قاتماً . . وبدا أنّه لم يبق لهم إلا الخضوع»[٤٩].

وتتكرّر أطروحة الخضوع في روايات محفوظ الأُخرى. في رواية **السمان والخريف** يكافح الشعب عبثاً، تماماً كأسراب الطيور التي تتهاوى «إلى مصير محتوم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية». كما هي السيطرة الأبوية والسيطرة الدينيّة، كذلك هي السيطرة السياسية، فإن أحداً «لم يجرؤ على الإفصاح عن مشاعره السياسية . . ولما كانت السياسة جزءاً لا يمكن إهماله في أي اجتماع، فلم يروا بداً من النفاق، فنوّهوا بالأعمال التاريخية المذهلة، كإلغاء النظام الملكي والقضاء على الإقطاع والجلاء». وكي يتمكنوا من معايشة واقعهم الذي يحيلهم إلى كائنات عاجزة، يجدون أنفسهم بحاجة إلى مُسكّنات: «ومن أضناه الألم خليق بأن يرحّب بالمسكّن وإن يكن سماً»[٥٠].

وفي المدى البعيد تسيطر حضارة الصمت، فتتوجه قدراتهم العقلية نحو اكتشاف الوسائل التي تساعدهم على تقبّل عجزهم، فيؤكد عثمان في رواية **الشحاذ** قائلاً: «ولكن ثبت لي أنه إذا قذف بنا إلى الجحيم فإننا حتماً سنعتاده ونألف الزبانية»[٥١]. هذا تماماً ما يكرّره محفوظ في روايته **حبَ تحت المطر**، فيقول أحد

---

(٤٩) نجيب محفوظ، **أولاد حارتنا** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٧)، ص ٨٧، ٧٧، ٢١٥، ٤٤٨، ٤٧٦ و٥٤٨ على التوالي.

(٥٠) نجيب محفوظ، **السمان والخريف**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧)، ص ٨٤، ١٢١ و٨٣ على التوالي.

(٥١) نجيب محفوظ، **الشحاذ**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٦).

شخصياتها: «أصبحت أؤمن بأن الإنسان يستطيع أن يعيش في الجحيم نفسه وأن يألفه في النهاية»[٥٢]. وحين لا يتمكن من اعتياد الجحيم كلياً، يتحصّن الإنسان بالصمت، كما يظهر لنا في رواية **اللص والكلاب** حيثُ يصبّ سعيد مهران «ماء بارداً على جوفه المستعر كي يبدو مسالماً أليفاً، فيمثل دوره المرسوم كما ينبغي». غير أن ما يميز سعيد مهران هو أنّه «ينتظر بصمت حتّى تجيء الفرصة المناسبة، فينقض كالقرد، وتكون ضربته قوية كصبره الطويل»[٥٣].

وتعيدنا رواية **ملحمة الحرافيش** إلى أجواء أولاد حارتنا، فنكتشف مرة أخرى، وباللغة نفسها، عمق عجز الإنسان و«استعداده للانضواء تحت راية المنتصر»، أياً كان خوفاً أو إيثاراً للسلامة، فيتجرع «الذل والمهانة متصبراً»، ويحذر حتّى «أن يفكر في أي نوع من المقاومة»، إذ يصبح التسليم هو عين العقل. وحين لا يذعن الناس خوفاً من العقاب وعن طريق الترهيب، فإنهم «يذعنون في آخر الأمر لسحر النقود»، أي عن طريق الإغراء والترغيب. وهم يتوصلون إلى هذه القناعات، لأنه كما قال أحدهم بأسف: «نخاطر بأرواحنا في سبيل قضية خاسرة». بكلام آخر، يقنع نفسه بأنّه ضعيف، وأن عليه أن يتصرف من منطق الضعف ويقرّ بعجزه فيقلع «عن أحلام النبل مؤثراً السلامة»، مع أنّه يعرف أنّه «ليس أتعس من الحظ السيىء إلا الرضى به». ويتمسك الناس بمثل هذه القناعات من منطلق ديني يحدّد لهم مصيرهم الحتمي، مؤكدين لأنفسهم قبل غيرهم أن «إرادة اللّه فوق كُلّ إرادة وما علينا إلا الرضى»[٥٤].

كانت هذه بعض جوانب نزعة الخضوع، كما تتمثل في عدد من روايات نجيب محفوظ، وربما تكون من أكثر موضوعاته تكراراً وبتعبيرات مختلفة. هنا أيضاً، ومن أجل مزيد من الإضاءة للكشف عن مفاهيم هذا النوع من الرواية وشكلها الفني، نحاول أن نتعرف إلى معالجتها المتميزة للحب والمرأة والموت وبأي أُسلوب.

يكثر الحديث في هذه الروايات على صعيد تجريدي عن قوة الحب وسلطانه وسحره وقدرته على الخلق والتعمير والصمود في مواجهة المصائب. أما على صعيد حسي، فنجد أن الحب بين الرجل والمرأة يتحول إلى نوع من الصراع والعراك، وتتشكل عناصره من الغضب والحنق والوعيد والانتقام والترقب والقلق والانتظار والشوق والخيبة وتعليل النفس والمطاردة والخجل والذهول والشرود والحيرة

---

(٥٢) نجيب محفوظ، **حبّ تحت المطر** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٣).

(٥٣) نجيب محفوظ، **اللص والكلاب** (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.])، ص ١٠ و٨ على التوالي.

(٥٤) نجيب محفوظ، **ملحمة الحرافيش** ([القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٧])، ص ٩٦، ١٧١، ٢١١، ٢١٩، ٢٤٥، ٣١٧، ٣٣٢ و٤١١.

والأحلام والأوهام والوجوم والارتباك والندم والتمثيل والتصنع وحياكة الكذب والمكر والتعقب وتحمل مرارة الصبر والخيانة وبيع الجسد والتلثم بقناع زائف من الأدب والوداعة والاستغلال والخوف من الفضيحة والرغبة الوحشية والعناد والتعذيب والاستهتار والحذر والتوجس والضحك على الذقن وكبت المشاعر والنضال البهيمي. كُلّ هذه أوصاف يستعملها المؤلّف نفسه في تناوله علاقة الحب بين المرأة والرجل، ويصوّرها في إطار «عبث القوي بالضعيف»، و«لذة الانتقام»، والمزج بين «السرور والرغبة الوحشية في القتال». وتكاد حميدة أن تلخص هذا المفهوم للحب بقولها: «إنني قادمة بقوتي فلاقني بقوتك، ولنتناطح إلى الأبد في سعادة تجل عن الوصف. ثُمّ متعني بما منيتني به من جاه وسعادة»[٥٥]. وكثيراً ما ينتهي هذا الحب بالفشل المأسوي الذي يترك أثاراً عميقة وفراغاً مروّعاً في النفس.

وليس مفهوم هذه الروايات للمرأة أقل وضوحاً ومأساوية، فهي لا تعيش في حالة عجز وخضوع فحسب، بل يتوقع منها أن ترضى بوضعها، فلا تظهر أي تذمر أو شكوى. وإذا ما بدت شديدة الثقة بنفسها، كما كان الحال بالنسبة إلى حميدة في مطلع شبابها، يعمل المجتمع (بمن فيه النساء الأخريات) على كسر شوكتها. لقد تمنّت لها نساء الزقاق أن تعيش «في كنف زوج جبار يبيتها بالضرب ويصبحها بالضرب»، فيشاركن الرجل الاعتقاد بوجوب «معاملة المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هي نفسها قبل كُلّ شيء». بحسب هذا المفهوم، يكون واجب المرأة الأول «أن تطيع، وأن ترضى، ما دامت حاجتها مقضية ورزقها موفوراً»[٥٦].

وتفهم **رواية الخضوع** الموت على أنّه أمر مخيف قبل كُلّ شيء، فيكون التعلق بالحياة بقوة هذا الخوف مهما تكن فارغة من السعادة. من هنا أن أحد شخصيات **زقاق المدق** يستنتج: «لو أنّه أتيح لميت أن ينطق عن عذاب احتضاره، لما نعم إنسان بساعة صفو واحدة في الحياة، ولمات الناس ذعراً قبل أن تدركهم النهاية». وتتردد الفكرة نفسها في رواية **أولاد حارتنا**، فيقول أحدهم: «الموت.. يقتل الحياة بالخوف حتّى قبل أن يجيء»[٥٧].

وتتصل نزعة الخضوع والقيم المرافقة لها بعلاقات القوة والاستبداد، وبانغلاق المجتمع على احتمالات تحوّل بنيته الطبقية، فالحقيقة المُرّة الثابتة كما تصوّرها روايات محفوظ، وبخاصة **أولاد حارتنا** و**ملحمة الحرافيش**، هي أن الإنسان إما أن يكون

---

(٥٥) محفوظ، **زقاق المدق**، ص ١٧٤، ١٩٦ و٢١٥ على التوالي.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٣، ٥٨ و٨٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ٢٥٩ و٥٤٦.

ضارباً أو مضروباً يُعدّ قفاه للصفع. في كُلّ من الروايتين، يعيش الفقراء متسولين في قاذورات بين الذباب والقمل وتحت الأقدام، ويلجأون إلى اللّه ليفرج عن كربهم، ويهتفون للمنتصر أياً كان المنتصر، وينتظرون مخلّصاً لا يأتي إلا نادراً ولوقت قصير، ويعمل لهم إنّما من دونهم، وتنتهي رسالته بموته السريع، ويخافون الموت، ويتبادلون الصراخ والشتائم، ويستسلمون للضرب، ويتغنون بمواويل حزينة. . . إلخ. بذلك يظل المجتمع مغلقاً دائماً لا يسمح بالتحول الاجتماعي، وبحاجة إلى مَنْ ينقذ الناس من طغاته من دون جدوى.

أي شكل فني ينبثق عن هذه الرؤية والمفاهيم؟ وانطلاقاً من مقولة الانبثاق هذه، نتوقع أن يكون شكل رواية **الخضوع** الفني مختلفاً عنه في الأنواع الأُخرى بما فيها رواية **اللامواجهة** حتّى في أعمال المؤلّف نفسه. بكلام آخر، نتوقع أن يكون الشكل الفني في روايات **زقاق المدق والثلاثية وأولاد حارتنا وملحمة الحرافيش** مختلفاً عنه في **ثرثرة فوق النيل**، كما سنُظهر لاحقاً.

أهم ما يميِّز أُسلوب رواية الخضوع ليس بنيتها التقليدية فحسب، بل تجسيدها نزعة الخضوع نفسها عن طريق التظاهر بالحيادية والموضوعية والواقعية تجنباً للخطر. يعترف الراوي في رواية **الكرنك**، أي المؤلّف نفسه في هذه الحالة، بأنَّه يصف الأحداث ويبدي آراءه «مستتراً بالعموميات»، فلا نعرف أين موقعه في الصراع الدائر. يقول بحيادية وَجِلْف وتعالٍ بأن هناك أصواتاً «توحي بيسارية متطرفة أو إخوانية حذرة هامسة»[٥٨]. وما يساعد المؤلّف على التستر أُسلوبه الذي يصف الأُمور من الخارج، فلا نعرف كثيراً عن عالم شخصياته الداخلي وعن مشاعرهم وأفكارهم الخاصة إلا في ما نستشفه من الخارج. وهو يفعل ذلك للتمويه وليس لأسباب فنية، فيلجأ إلى الماضي، وليس إلى الحاضر، حين يرغب في توجيه نقد ما، فيجري تلميحاً إلى ما حدث من ظلم في عهد الفرعون أو الحاكم بأمر اللّه في الوقت الذي يقصد فيه الزمن الحالي.

إن رواية **الكرنك**، وهي في رأيي رواية هزيلة فنياً، وربما تكون أسوأ ما كتبه محفوظ، أشبه ما تكون بتقرير سياسي بكلام عادي إلى درجة القنوط. ومع هذا يصرف النظر عن مسؤولية الظالمين، إذ يقول: «كلناً مجرمون وكلنا ضحايا». يتمثل الفقراء في هذه الرواية في إمام الفوال وجمعة ماسح الأحذية، فهما يعانيان مرارة العيش، ولكنهما يتغنيان بعنتر وفتوحاته. ويشكو المثقفون من الرشوة والاختلاس والفساد والقمع الإرهابي، ولكنهم يصرفون النظر عن ذلك بإطفاء الظمأ بالكأس

---

(٥٨) نجيب محفوظ، **الكرنك** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٤)، ص ١٠.

ينهلون منها حتّى الثمالة، و«يرقصون من وجد الطرب وأي جدوى ترجى من النقد عند السكارى؟». هكذا يعايشون «القوى المجهولة وجواسيس الهواء وأشباح النهار»، ويلجأون إلى «الصمت المشحون بالأسى»، ويعجبون لحال الوطن الذي تضاءل فيه الإنسان و«تهافت حتّى صار في تفاهة بعوضة»[٥٩].

يخافون المخابرات حتّى في خلواتهم الخاصة ويتجنبون حديث السياسة، فيقول أحدهم: «إذا دعت ضرورة إلى الخوض في موضوع وطني، فلنتكلم متخيلين أن السيد خالد صفوان يجالسنا»، فإن «الآلة الجهنمية تطحن أول ما تطحن أصحاب الرأي والإرادة»، وتجاه هذا الوضع، تقول قرنفلة التي قد يقصد بها أنها تمثل مصر في هذه الرواية: «إننا بحاجة شديدة إلى دليل على رحمته وعدله [أي اللّه]». وتصمت قرنفلة لوقت طويل، ثُمّ تسترسل في الضحك حتّى دمعت عيناها، وتطلب من الأصحاب «اضحكوا، جفت الدموع ولكن لنا الضحك، الضحك أقوى من البكاء وأسلم عاقبة، اضحكوا من صميم القلوب»[٦٠].

وما إن يتوقف الضحك حتّى يتجهم الجو الخانق بالأحلام المفتعلة وتعذيب النفس، فتمضي الساعات «إثر الساعات ونحن نحترق ونتهالك ونخوض ظلمات فوقها ظلمات تحتها ظلمات». وتصنّف الرواية شخصياتها إلى الفقراء الذين لا يصدقون حدوث هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ ويحلمون بيوم النصر، غير أن شعورهم يفتر بمرور الأيام، وإلى جماعة من الشيوخ «ارتدت مع الأيام إلى الماضي»، وما لبثت أن «رجعت إلى الوراء أكثر وأكثر حتّى استقروا في عهد ابن الخطاب والرسول، فتنافسوا في نبش الماضي يستخرجون أمجاده يتسلون بها عن حاضرهم»، وإلى كهول توصلوا إلى قناعة أن «الحلّ تملكه دولة واحدة هي أمريكا»، وأخيراً إلى الشباب الذين «يتكلمون عن معركة بعيدة المدى، وعن تغييرات أساسية جوهرية في الداخل». أما الراوي، فيبدو أنّه يعتقد أن «المرض موجود أما الدواء فغير متوفر»[٦١].

وحين يلجأ محفوظ إلى استعمال الرموز والأساطير والأحجيات، نجد أنّه يفعل ذلك من أجل تمويه مواقفه أكثر منها من أجل خلق مُناخ فني إيحائي شعري. إن وظيفة الرمز هنا هي التمويه تجنباً للخطر وليست وظيفة فنية. بكلام آخر، إن الرموز عند محفوظ هي نوع من ممارسة الرقابة الذاتية من أجل إخفاء آرائه، فأسميها هنا الرموز المقنّعة، وليست رموزاً فنية يلجأ إليها الكاتب من أجل شحنها بطاقات شعرية إيحائية

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠، ١١، ٢٢ و٢٨ على التوالي.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ و٣٧.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٢ و١٠١.

تُشرك القارئ في عملية الخلق وتكثّف التجربة الإنسانية بإخراجها عن نطاق الآن والهُنا إلى رحابة المكان والزمان. الرمز هنا نوع من التخفي والتمويه والتقيَّة.

وتَرِد في عدد خاص من مجلة **الهلال** تصريحات لنجيب محفوظ[٦٢] حول فنه الروائي لا تختلف كثيراً عما جاء في رواية **السكرية** من تمييز بين المقالة والقصة، فالأولى «صريحة ومباشرة ولذلك فهي خطيرة»، أما الثانية «فذات حيل لا حصر لها. إنّها فن ماكر». وقد سُئل محفوظ: لماذا لم يجرّب كتابة المقالة، وهل يخاف أن يكون له موقف واضح، فأجاب: «لا أعدّ نفسي من أصحاب الرأي. . فمجالي هو الفن لا الفكر. . وقضى ربك أن أكون من أصحاب القلوب لا العقول، ولا مناص من الرضا بقضاء اللّه»[٦٣]. ويسأله الناقد رجاء النقاش، بقوله: «على رغم ما أحس به من ميلك إلى الماركسية، فأنا ألمح في كتاباتك تردداً في إعلان إيمانك. . فلماذا التردد؟». ويجيبه محفوظ: «لا أستطيع أن أعتبر نفسي ماركسياً على رغم التعاطف الشديد. ذلك أنني ضعيف الإيمان بالفلسفات، ونظرتي إليها فنية أكثر منها فلسفية، ولعل الإيمان الوحيد الحاضر في قلبي هو إيماني بالعلم والمنهج العلمي. . ولكي أكون واضحاً أكثر، أعترف لك بأنني أومن بتحرير الإنسان من الطبقية والاستغلال، وبأن يتحدّد موقع الفرد بمؤهلاته، وبأن يكون أجره على قدر حاجته، وبأن يتمتع الفرد بحرية الفكر والعقيدة في حماية قانون يخضع له الحاكم والمحكوم، وبتحقيق الديمقراطية، وبالتقليل من سلطة الحكومة المركزية»[٦٤].

ومع هذا لم يكن نجيب محفوظ غامضاً كلياً، فهو على عكس توفيق الحكيم، كان يدرك أن «مصر تأكل بنيها بلا رحمة. ومع هذا يقال إننا شعب راض. هذا لعمري منتهى البؤس. . لست حاقداً، ولكني حزين»[٦٥]. وربما هو أكثر وضوحاً مما نظن، فقد تعرّض وهو في الثمانينيات، وعلى رغم الحذر، إلى ضربة خنجر في عنقه.

ونقول باختصار، إذاً، إن غالبية أعمال نجيب محفوظ تصوّر لنا الإنسان مضطراً إلى الخضوع في محاولة يائسة لتجاوز غربته في عالم شديد القسوة. وفي هذا يمارس «حياة وضيعة في ظلّ المطاردة»، ويسيطر عليه خوف شديد من الوقوع في مصيدة، كما تقول لنا قصة «موقف وداع» من مجموعته القصصية **شهر عسل**[٦٦]: «نفكر

---

(٦٢) انظر نجيب محفوظ في: **الهلال** (شباط/ فبراير ١٩٧٠).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٦٦) نجيب محفوظ، **شهر العسل** (القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٧١]).

ونتعب، نقترح الفروض، نجرب كُلّ فرض، نرتطم بالخطأ، نعاود التفكير والتعب، نقترح فروضاً جديدة، وطيلة الوقت نتلفت فيها حولنا بحذر أن يقبض علينا رجال الشرطة أو يقتلنا رجال التنظيم، وعاجلاً أو آجلاً سنقع في المصيدة». ترى حتّى باكراً في ذلك الوقت كان محفوظ يتخوّف من أن يقتله رجال التنظيم، وأن يقع في المصيدة؟

رابعاً: رواية اللامواجهة(٦٧)

تنطلق رواية **اللامواجهة**، مثل رواية الخضوع، من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته، إلا أنّها تصوّر الإنسان في حالة هرب من الواقع الاجتماعي لا في حالة خضوع له. هنا أيضاً تكون شخصيات الرواية مغتربة عن المجتمع ومؤسساته، وتسعى للانفصال والعيش في عالم تصنعه خصيّصاً لذاتها وبما يتوافق مع حاجاتها النفسية. إن ما يميّز رواية **اللامواجهة** من غيرها من الروايات المعنيّة بغربة الإنسان أنّها تركّز على نوع خاص من التصرف والمواقف في التعامل مع الواقع ومحاولة تجاوز الاغتراب والسأم. هنا يعلن الإنسان المغترب أنّه لا يقوى على مواجهة النظام السائد، فيلجأ إلى الهرب أو الانسحاب من الواقع بدلاً من العمل على تغييره.

تنسحب شخصيات رواية اللامواجهة من الواقع وتنعزل عن المجتمع وقضاياه العامة إلى عالم خاص من صنع مخيلتها الخصبة من دون أن تتمكن أن تجد فيه ملجأ حقيقياً من المشاكل التي تلاحقها من دون رأفة. وقد وصف جورج لوكاش نزعة الهرب من الواقع في الأدب الغربي بأنها استراتيجية «لتجنب المشكلات والصراعات الخارجية بدلاً من التعامل معها.. فتبطل العلاقات.. أن هذا الاكتفاء الذاتي.. هو من أكثر وسائل الدفاع عن النفس يأساً، إذ يتخلى فيه الإنسان عن أي كفاح لتحقيق النفس في العالم الخارجي»(٦٨).

تلجأ شخصيات **ثرثرة فوق النيل** كُلّ مساء إلى عوامة هرباً من واقعها وتمارس الإدمان، وتدور بينهم الجوزة، فتسير لقاءتهم في حركة دائرية عبثية. وفي حالة اللامواجهة هذه، ليس هناك من قدرة على الحب على رغم وجود حاجة إنسانية ماسة إلى الانتماء. تفشل كُلّ محاولاته في هذه الرواية، فتقول لنا ليلى زيدان إنّها «تعذب نفسها بالحب العقيم وتوغل في الفضاء كسفينة كونية أفلتت من مدارها». تظن أنّها تحب خالد عزوز الذي يعتبر أن «الإباحية هي العلاج»، فلا يتمكن أحدهما من

---

(٦٧) انظر: بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٧٤٥.

(٦٨) Georg Lukacs, *The Theory of the Novel; a Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature* (Cambridge, MA: M. I. T. Press, [1971]), pp. 113-114.

الإسهام في إغناء حياة الآخر. لذلك تعلن ليلى زيدان بإحباط وخيبة أمل «الويل لمن تحترم الحب في عصر لا يكن للحب احتراماً»(٦٩).

ويبدو أن الواقع الطبقي الذي يعيشونه هو بين أهم مصادر العبث الذي يمارسونه من دون ملل، بل ربما يمكن أيضاً اعتبار الرواية معالجة لأزمة الطبقة البرجوازية في مجتمع قمعي شبه رأسمالي. أصيبت هذه الطبقة بالإحباط الشديد حالما اكتشفت مع الزمن وببطء أن قيم الجدية في العمل التي تبنتها بحماس لن تحقق لها النجاح الذي حلمت به وجاهدت من أجله، فالمجتمع مغلق والأفق مسدود، وليس من دور لهم في السيطرة على حياتهم وتغيير الواقع. لم تتمكن الثورة والثقافة والعلم والكفاح من خلخلة البنية الطبقية، فـ «ثمة أسد واحد يلتهم اللحم ويرمي للآخرين العظام»(٧٠). وها هم الذين يبشّرون الشعب بالاشتراكية يحلمون بالاقتناء والثراء على حساب الآخرين.

وفي ما يتعلق بأسلوب **ثرثرة فوق النيل**، فإن هذه الرواية تدلّ دلالة واضحة على ما افترضناه حول وجود علاقة عضوية بين الرؤية الاجتماعية والمفاهيم الثقافية المختلفة والشكل الفني. إن شكل هذه الرواية يختلف اختلافاً بيّناً عنه في روايات محفوظ الأُخرى، وبخاصة شكل رواية **الخضوع** (وهو النوع الغالب في روايات محفوظ كما رأينا) التي تغلب عليها الصيغة التقليدية في البنية العامة وبنية الجملة والمفردات والصور.

يمتاز أُسلوب رواية **ثرثرة فوق النيل** من أساليب أعماله الأُخرى بالتداعيات الشعرية المتصلة بمُناخ الهذيان والخروج على القوالب والتعابيرالمستهلكة. وعلى رغم هذا يظل محفوظ أسير المألوف وبعيداً عن مُناخات الرواية الأسطورية، فلا يتمكن من الاستفادة من الصور والرموز الفنية الإيحائية. بدلاً من ذلك نرى أنّه يلجأ إلى استعمال الأساليب القديمة، مثل المذكرات، ليشرح شرحاً مباشراً أفكار ومشاعر وتوجهات شخصياته.

ومع أن محفوظ تمكّن من أن يتخلى عن نزعة الوصف الموضوعي الحيادي الاجتماعي الخارجي إلى نوع آخر من المعالجة الذاتية النفسية الداخلية في هذه الرواية، إلا أنّه ظلّ يتمسك بأسلوب المواربة في النقد (الذي هو أداة من أدوات اللامواجهة والخضوع معاً)، حتّى في مُناخات العزلة والإدمان يظل العبثيون يميلون

(٦٩) محفوظ، **ثرثرة فوق النيل**، ص ١٣٨ و٤٥ على التوالي.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

إلى ممارسة الرقابة الذاتية تماماً كما يمارسها الخضوعيون. يلجأ محفوظ إلى حيل المواربة والرقابة الذاتية حتّى في هذه الرواية، فيتهم الفرعون بدلاً من الزعيم الحالي (جمال عبد الناصر في ذلك الوقت ويجب أن يكون هو المقصود). يستنطق أنيس زكي حكيماً قديماً أسماه «إيبوور» ينصح الفرعون بقوله:

«إن ندماءك قد كذبوا عليك
هذه سنوات حرب وبلاء
.. ما هذا الذي حدث في مصر؟
إن النيل لا يزال يأتي بفيضانه
إن من كان لا يمتلك أضحى الآن من الأثرياء
يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت
.. لديك الحكمة والبصيرة والعدالة
ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد
أنظر كيف تمتهن أوامرك
وهل لك أن تأمر حتّى يأتيك من يحدثك بالحقيقة؟»[٧١].

ويقترب نجيب محفوظ في هذه الرواية من أن تكون له لغة وميلاً شعرياً أكثر من رواياته الأخرى، وبخاصة الواقعية منها. وإذا كان محفوظ قد فشل في أي جانب من إنتاجه الروائي الضخم، فهو أنّه لا يملك لغة خاصة به، وقد جاءت لغته نسقية في روايته كافة. وإذا ما أظهر ميلاً شعرياً، فربما تتضح بعض معالمها في تداعيات أنيس زكي الشعرية في **ثرثرة فوق النيل**: «كلمات مشتعلة بالحماس دفنت تحت ركام من الثلج. ولم يبق في الطريق رجل. وأغلقت الأبواب والنوافذ. وثار الغبار لوقع سنابك الخيل. وصاح المماليك صيحات الفرح في رحلة الرماية. كُلَّما عثروا على آدمي، أقاموا منه هدفاً لتدريبهم «وثمة أسد واحد يلتهم اللحم ويرمي للآخرين بالعظام»[٧٢].

هذا هو مصير أفراد الطبقة الجديدة المتمسكة بفرديتها والمشغولة بذاتها وباستعمال الآخر. من هنا غياب القدرة على الاتصال والتواصل والتجاوب واللقاء الحقيقي. يتحصّن كُلّ داخل عالمه الخاص ويرى الآخر لغزاً مخيفاً. وفي رواية **السفينة**

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١ و٦٣.

أيضاً ليس هناك من قدرة على الحب على رغم الحاجة الماسة إلى الانتماء والبحث عنه، بل الحب نفسه وهم وهرب بفعل الفردية النرجسية، فلا يسعى أحد إلى إغناء حياة الآخر، وإنَّما للتأكيد على الذات من خلال الآخر، فينعدم اللقاء الحقيقي. في هذا المُناخ يكتب أحدهم قصيدة تعبّر عن جوهر اللقاءات التي تتشكل في **السفينة**:

هل لنا أن نتقارب حتّى
نقول إن الذي بيننا
هو الآن الهوى؟
خرافة!
أنجم نحن، يسبح كُلّ في فلكه
وما يرى البعض منا
من بعضنا ليس إلا
ألقاً يومض دوماً من بعيد
تقارب دون لقاء(٧٣).

وربما ليس من الغريب أن تسود مثل هذه المفاهيم في رواية **السفينة**(٧٤) كما سادت في **ثرثرة فوق النيل**، فمجمل شخصياتها من الطبقة الوسطى الجديدة المنشغلة بنفسها حتّى حين تهتم بالقضايا العامة في مجتمع قمعي شبه رأسمالي وشبه إقطاعي في آنٍ معاً. إن جميع هذه الشخصيات برجوازية في انتمائها (بينها الطبيب والمهندس والتاجر والسياسي المحترف والشاعر. . . إلخ) ووضعها ووعيها.

وفي نهاية رحلة اللامواجهة والوهم، يكتشف الإنسان أنّه لا يقلّ تعاسة عما كان عليه قبل بداياتها، فالوهم نفسه أصبح سجناً آخر.

خامساً: رواية المجابهة والتمرد الفردي(٧٥)

تتغير الرؤية عند جيل الروائيين الذين تكوّن وعيهم الاجتماعي والسياسي منذُ الخمسينيات بفعل التحولات التاريخية في مختلف المجالات (كقيام إسرائيل على أنقاض

(٧٣) جبرا إبراهيم جبرا، **السفينة** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(٧٤) المصدر نفسه.
(٧٥) انظر: بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٧٥٤.

المجتمع الفلسطيني، وخيبات الأمل بعد نشوة الحصول على الاستقلال، وقيام الثورة المصرية، والثورة الجزائرية، وانبثاق الطبقة المتوسطة كقوة سياسية من خلال الانقلابات العسكرية، واستمرار التبعية للغرب. . . إلخ). نتيجة هذه التحولات في الواقع والوعي، تقلصت نزعات الخضوع، وبدأت تنتشر النزعة النقدية التمردية في الكتابات العربية. ورافق ذلك ظهور الفرد المتمرد الرافض لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشافية من خلال الدخول في حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع، كما يبدو من خلال الروايات التي كُتبت في هذه المرحلة من قِبل الجيل الجديد.

إنني أُشير هنا بشكل خاص، وعلى سبيل المثال فحسب، إلى روايات رفضية تمردية بدأت ربما بـِ **صراخ في ليل طويل** لجبرا إبراهيم جبرا، و**أنا أحيا** (عام ١٩٥٨) لليلى بعلبكي، و**ستة أيام** (عام ١٩٦١) لي، و**الزيني بركات** لجمال الغيطاني[٧٦] وأعمال سحر خليفة. في هذه الروايات وغيرها الكثير يظهر الإنسان كائناً مغترباً منفعلاً بواقع قمعي تتحكّم فيه قوى عاتية لا يتمكن من معايشتها والانسجام معها، بل يرفضها ويتحداها ويدخل في مجابهة فردية غاضبة يائسة معها.

تركّز روايات جبرا إبراهيم جبرا على الفرد اللامنتمي مهما بلغ اهتمامه بالقضايا العامة، وبخاصة في رواياته الأخيرة. في روايته الأولى **صراخ في ليل طويل**[٧٧] ينشغل الفرد بنفسه واهتماماته الخاصة، وأغلب ما يظهر هنالك علاقات ثنائية. ويبدو أن ما يبغيه الكاتب من هذه الرواية هو كما يعبّر عنها الراوي، «أما الرواية فكنت أبغي منها ما أروّح به عن ضيق صدري. كما إنني جعلت منها ذريعة للتعبير عما أُريد قوله، إذ قسمت نفسي إلى أشخاص كثيرين، يمثل كُلّ منهم جزءاً من هذه النفس الملأى بالتناقضات».

ويقول الراوي في **صراخ في ليل طويل**: «ولما رحت أشق طريقي بين الجمهور الدافق، أحسست بعزلتي التامة عن الإنسانية»، وهذا ما يتهمه به صديقه فيقول: «لقد وضعت نفسك في عزلة عن تيارالواقع. وليست عزلتك هذه عزلة الناسك المنتشي بصلاته، إنَّما هي عزلة الخليع يقارع ضميراً يحثّه على الندم. . لأنك ستجد أن ذهنك سيتحول بعد زمن إلى شيء أشبه بقلعة منعزلة

(٧٦) جبرا إبراهيم جبرا، **صراخ في ليل طويل** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٥)؛ ليلى بعلبكي، **أنا أحيا** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)؛ بركات، **ستة أيام**: **رواية**، وجمال الغيطاني، **الزيني بركات**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.]).

(٧٧) جبرا، المصدر نفسه.

نائية لا يهتم أحد بمهاجمتها، إلى أن تتداعى وتتهدم من تلقاء نفسها»[٧٨].

هذا تماماً ما نجده في رواية **أنا أحيا** لليلى بعلبكي. تعلن لينا، وهي بطلة هذه الرواية، عن تصميمها على مواجهة العالم كُلّه بما فيه، وبخاصة والدها ووالدتها. تقول إنّها في علاقتها بالناس حولها: «عبثاً أنقّب في نفسي عن صلة بهؤلاء الأشخاص. فأنا اعتدت وجودهم حولي، أحتك بهم ولا أحسهم، أنظر إليهم ولا أراهم»[٧٩].

تؤكد لينا على حريتها وفرديتها بقولها: «إنّا قصر فخم، قصر كأروع قصور أباطرة روما. ولهذا القصر عبيده ودكاكينه وحيواناته. فيه كُلّ ما يلزم لتوليد الحياة، لا يحتاج إلى معونة من خارجه، مع أن الأسوار العالية تحاصره، ومع أن بين الأسوار والطريق خنادق تتدفق بالماء، لا تجف ولا تتيح لأحد الولوج إلى المملكة الكبرى»، ثُمّ تضيف: «هكذا أنا عالم مستقل، لا يمكن أن يتأثر مجرى الحياة بأي حدث خارجي لا ينطلق من ذاتي، من مشكلة الإنسان في ذاتي»[٨٠]. وفي كُلّ ذلك تشعر أن لها «مطلق الحرية» في اختيار ما يلائمها.

وفي روايتي **ستة أيام**، ينشغل سهيل (كما ذكرنا سابقاً) بقضايا مدينته دير البحر التي ترمز إلى فلسطين، وبخاصة حين تحاصر وتهدّد بأن تستسلم أو تمسح عن وجه الأرض. وكانت مشكلته أنّه كان جزءاً من حركة المقاومة، ولكنه كان يصرّ ألا يذوب فيها، فيحتفظ لنفسه بحقّ التعبير عن آرائه وانتقاداته من دون خوف. وفي التخطيط لمواجهة الحصار والمقاومة، يخرج سهيل من الاجتماع العام الذي عقدته دير البحر، ويرغب لسبب ما في أن ينفرد بنفسه ويتأمل في الأمور ملياً بعيداً عن الخطابة. يتطلع إلى عقربي الساعة الكبيرة وسط دير البحر ويذكّر نفسه أنّهما لا يتحركان منذُ زمن طويل، وفي هذا إشارة رمزية إلى تخلف المدينة المنقسمة إلى أحياء وجماعات تعاني الخوف والفقر والتناحر والفوضى. هكذا يعيش سهيل في تمزق بين الأمل واليأس، ولكنه يعرف ما أهمية صنع أساطير تستنير بها أجيال المستقبل. ينفرد بنفسه خارج تيار الناس، فهو يدرك أنّه «في مثل هذه الأوقات الحرجة يستسلم الفرد لتيار الجماعة. يجب أن يكون له اقتناعه الخاص، فيفعل ويقول ما يعتقده حقاً، لا ما يرضي الآخرين. . غداً تمتلئ الأشياء الجامدة بحركة الحياة»[٨١].

وفي زمن الهزيمة والحيرة والشكّ، ولما لم يستطع جمال الغيطاني صبراً (كما

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٤.

(٧٩) بعلبكي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٨١) بركات، **ستة أيام: رواية**، ص ١٥ ـ ١٧.

يقول في مطلع كتاب **التجليات**)، رجع منفرداً ومنطوياً على ذاته في رواية **الزيني بركات** (إلى التاريخ ليحتمي به ضدّ القمع بقدر ما أراد أن يظهر التشابه في استبداد السلطة والحاكم في أزمنة مختلفة، ومنها الزمان الذي يعيشه وليس بالضرورة ليواجهه وجهاً لوجه ومن دون أقنعة شفافة، كما في كتاب **التجليات**. يسلك الإنسان في **الزيني بركات** طريق السلامة محتمياً وراء قناع التاريخ وحضارة الصمت، فيقنع نفسه بلغة تقرب من لغة رواية الخضوع المحفوظية بأن «المهم ألا تظهرالقصد في حكاياتك ورواياتك». ليس بالإمكان إظهار القصد لأن القلب خَبِر جراحاً صعبة الاندمال، ولأن «النفس غابة أسنة وحراب. . أما الأماني فتنأى، في أول العمر يهتف خاطر دفين. . حولك رعب ينظم مسيرة الأفلاك. . . لماذا نخدع أرواحنا؟ لماذا نصدم رؤوسنا بالصخر؟ . . عطن الدنيا أبدي. عبث الجان بالخلق لا ينتهي. الظلم كنيران المجوس لا ينطفىء. . لماذا نصدم رؤوسنا بالصخر العنيد؟ . . لا شفاعة للخلق ترجى. . أنا مقطوع الأمل من المهدي المنتظر». هناك خوف من «الحرمان والسجن والقيد والعذاب. . ما حيلتي والزمان يلجمني ويكسر فكّي ويخرس البوح في صدري. . من حين إلى آخر أحتاج إلى خلوة. . من أجلها حفرت لنفسي هذا السرداب، حفرته لجسدي أودعه فيه كُلَّما حارت الروح وأعجزها الزمان»(٨٢).

وتسلك سحر خليفة في رواية **الصبار**، ورواياتها الأخرى طريقاً لم يسلكه سوى عدد قليل جداً من كتّاب وكاتبات فلسطين، وهو طريق التمرد الفردي خارج المؤسسات والمنظمات، فتسعى إلى قول الحقيقة بشجاعة وغضب مشحونتين بالتوتر. تشمل في تساؤلها المقدسات ولا تتردّد في التعرض لمؤسسات «الثورة» ورموزها وقياداتها. تعرّي طبقية العائلات البارزة وجشع البرجوازية الجديدة الصاعدة من مثقفين وسياسيين وحقائق «الناس اللي فوق» و«الناس اللي تحت»، وتكشف ما خفي من مقولات الثورة والمقاومة والصمود، وتظهر زيف الذكورية. وتهمّش في رواية **الصبار** قداسة الأب، وهو رمز السلطة الاجتماعية والسياسية، «أنا لا أدعي بأن والدي أحسن من والدك. اللّه يلعن لحية الاثنين»، كما تقول في مكان آخر: «هذا الأب أكرهه لأنه يجسد المرض. هذه الأم أكرهها لأنها تجسد الخنوع». ولا تتردد أن تسأل أسئلة محرجة حول الوطنية، فيصبح من الصعب أن نميّز بين مقولة «في سبيل الوطن تهون الحياة»، ومقولة «في سبيل الحياة يهون الوطن»(٨٣).

إن رواية التمرد الفردي تصوّر الإنسان في حالة اغتراب عن المجتمع

---

(٨٢) جمال الغيطاني: **كتاب التجليات** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)، والغيطاني، **الزيني بركات**، ص ٨٢، ١٧٩ ـ ١٨٠ و١٠٨ ـ ١٠٩ على التوالي.

(٨٣) سحر خليفة، **الصبار، رواية** (القدس: منشورات جاليليو، ١٩٧٦)، ص ١٣٣، ٢١٤ و١٥٠.

والمؤسسات والثقافة السائدة، وتنفر من الواقع بما فيه حتّى حركات التغييرالقائمة، كما ترفض علاقات القوة بشكل خاص. وتعبّر رواية التمرد الفردي هذه عن القلق الناتج من الحداثة في الحياة الإبداعية. إنّها جزء من حركة التنوير العربية التي تدعو إلى التحرّر على صعيد الرؤية والمفاهيم والمواقف وأساليب التعبير في صراعها مع التقاليد التي تتمسك بها الثقافة السائدة. وفي صراعها هذا لم يكن من الغريب أن تشدّد على الإصلاح والحرية والإبداع والفردية والتفرد مأخوذة بحلم الحداثة. وقد أبدعت أكثر ما أبدعت في فهمها التعدد الثقافي وفي مجال أساليب التعبير، فأجادت استعمال الرموز والصور والأساطير والتركيز علي التجارب الفريدة.

سادساً: رواية التغيير الثوري(٨٤)

إن رواية التغيير الثوري، كما أحدّدها هنا، ربما لم تُكتب بعد. أقول ذلك ليس لأنني أفكر بمقتضى نموذج مثالي بعيد المنال، بل باعتبار أن ملامح مثل هذا النوع من الرواية ما تزال في حالة تكوّن بطيء، وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها، ولكن الأحوال والعلاقات التي أدت إلى ظهورها في الأصل ما تزال قائمة. ومن الواضح أن هذه الرواية ثورة على الواقع لا تصويراً حيادياً له. والثورة تبدأ في علاقات القوة والاستغلال أولاً، عكس ما يقول به نجيب محفوظ تماماً: «الثورة عند الأديب تبدأ في قلبه أولاً، وفي تفاعله مع الناس ثانياً»(٨٥)، وفي رأيي أن رواية التغيير الثوري نتاج فني ينبثق عن رؤية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان تحمل في طياتها العناصر والملامح التالية:

١ ـ إنّها تصوّر المجتمع في حالة تناقض وصراع، وليس في حالة انسجام وتوازن وتكامل، وبخاصة في ما يتعلق بالطبقات التي يتكوّن منها وبالقوى الخارجية المهيمنة. ولذلك تركّز على البحث في علاقات القوة والاستغلال، وتقف إلى جانب المضطهدين والمقموعين في التاريخ.

٢ ـ إنّها تصوّر الإنسان في حالة اغتراب في علاقاته بالمجتمع والنظام والمؤسسات بما فيها بخاصة مؤسسات الدين والعائلة، ولكن ما يميّزها من روايات

(٨٤) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٧٦٢.

(٨٥) حول الرواية العربية، انظر: حليم بركات: «في علاقة القصة بالمجتمع،» **آفاق**، السنة ١، العدد ٢ (خريف ١٩٥٨)، ص ٥٢ ـ ٥٨؛ «نحو نظرية علم ـ اجتماعية للرواية العربية،» ص ١٧٩ ـ ٢٠٧، و«الرواية العربية ورؤية الواقع الاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: **قضايا الثقافة والديمقراطية: المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين** (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٨٠])، ص ١٨٧ ـ ٢١٤، و Halim Barakat, *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel* (Washington, DC: Georgetown University, 1977).

الخضوع واللامواجهة والتمرد الفردي أنّها تسلك طريق الصراع من ضمن حركات اجتماعية لاستبدال النظام القائم بنظام بديل.

٣ ـ إنّها ترفض الثقافة السائدة وتتمسك بالثقافة المضادة.

٤ ـ إن هاجسها الأساسي هو الخلاص المجتمعي، وليس الخلاص الفردي فحسب.

٥ ـ أنّها تجمع في آنٍ معاً بين الذاتية والموضوعية أو بين الداخل والخارج متآلفين.

٦ ـ لا تقتصر ثوريتها على النظام السياسي، بل تنطلق في جوهرها من ثورة اجتماعية.

٧ ـ تُعنى بالإبداع لا التقليد، فليس هناك نموذج روائي جاهز موروث ومتعارف عليه مسبقاً.

ليست هذه العناصر والملامح، وربما غيرها، لائحة من التوصيات والمقاييس الصارمة، فنحن هنا بصدد الحديث عن رؤية ثورية منفتحة تتمثل في نسب متفاوتة في أعمال روائية عربية معاصرة. ويجدر بنا أن نميّز بين مصدرين من مصادر رواية التغيير الثوري، وإن كان من الصعب الفصل بينهما: يتمثل المصدر **الأول** بأعمال روائية تنطلق في الأساس من منظور نقدي اجتماعي إنساني وحسّ حدسي فني إبداعي كتلك الأعمال التي كتبها يوسف إدريس وعبد الرحمن منيف وإدوار الخراط وصنع اللّه إبراهيم ورشيد بوجدرة ومحمد برادة والياس خوري وبهاء طاهر وغيرهم. أما المصدر **الثاني** فيتمثل ببعض أعمال غسان كنفاني وإميل حبيبي ولطيفة الزيات وحنا مينة والطاهر وطار ورضوى عاشور وغيرهم.

كذلك يجدر بنا أن نميّز بين أعمال روائيين ينتمون إلى مجتمعات أو بلدان خبرت ثورات شعبية وحروب تحرير كفلسطين والجزائر، وأعمال روائيين آخرين ينتمون إلى بلدان لم تختبر ذلك كبقية البلدان العربية. في ضوء هذا التمييز أرى أن أعمال إميل حبيبي وغسان كنفاني ومحمد ديب وكاتب ياسين وآسيا الجبار والطاهر وطار تتضمن رؤية ثورية مختلفة عن تلك التي تتضمنها أعمال عبد الرحمن الشرقاوي (في رواية **الأرض**)[٨٦] ويوسف إدريس وغيرهم. وليست هذه الملامح والتميزات مقاييس صارمة نهائية بقدر ما هي مؤشرات باتجاه حصول رؤية ثورية. ولأننا نعتبر الأدب الثوري في حالة تكوّن، يكون من الصعب الاتفاق حول لائحة بأسماء محدّدة لكتّاب

(٨٦) الشرقاوي، **الأرض**.

ثوريين وروايات ثورية من دون أن تختلف الآراء حولها اختلافاً بيّناً وحاداً.

حسبما أرى، أعتقد أن جبران خليل جبران (١٩٨٢ ـ ١٩٣١) هو بين المؤشرات الأولى باتجاه ولادة الأدب الثوري في الأدب العربي المعاصر، ومهما قيل حول ميوله الرومانطيقية وأسلوبه الخيالي الجامح وشخصياته الحالمة وعدم انتمائه إلى حركة ثورية، فإننا نجد في كتاباته ملامح واضحة لبزوغ الثقافة المضادة التي يمكن اعتبارها تمهيداً للرواية الثورية، ومن ذلك ما يلي:

أ ـ تحرّر جبران من الرؤية الثنائية للحياة، ومنها ثنائيات العقل/ القلب، والروح/ الجسد، والخير/ الشرّ، والنور/ الظلام، والإيمان/ الكفر وغيرها من الثنائيات التي أنتجها الفكر الغيبي المطلق.

ب ـ صوّر جبران المجتمع في حالة اختلاف وتناقض وصراع، واعتبر أن العنصر الأساسي وراء الخلل الاجتماعي عدم المساواة وانقسام الناس إلى طبقات اجتماعية. لذلك وقف، بلغته كما وردت في كتابه **العواصف**، إلى جانب «أبناء الكآبة الذين هدموا الباستيل» ضدّ «أبناء المسرات الذين بنوا الأهرام من جماجم العبيد، والذين شيّدوا قصور نينوى فوق مدافن البؤساء». وقد تساءل في هذا الكتاب الرائد: «ماذا يستطيع الجالسون في النور أن يفعلوا لأبناء الظلام»، وتوصّل إلى أن «رحمة الغني بالفقير» ما هي «سوى نوع من حبّ الذات، وليس انعطاف القوي على الضعيف إلا شكلاً من أشكال التفوق والافتخار»(٨٧).

لقد ثار جبران في روايته **الأجنحة المتكسرة** ضدّ القهر الاجتماعي، كما مارسته المؤسسات السياسية والعائلية والدينية، ومن حيثُ أنّه ينتهي بالإنسان إلى الخضوع والامتثال القسري. صوّر سلمى كرامي على أنّها ضحية و«عبدة ذليلة في مواكب النساء الشرقيات»، فلا تغادر إحداهن «منزل والدها المحبوب إلا لتضع عنقها تحت نير زوجها الخشن. . ولا تترك ذراعي أمها الرؤوف إلا لتعيش في عبودية والدة زوجها القاسية». كذلك رأى أن أرواح الشعب «تنتفض في مقابض الكهان والمشعوذين»، فصرخ من أعماق جريحة «دينكم رياء ودنياكم ادعاء»، ويسأل «أي مسيحي يقدر أن يقاوم أسقفاً ويبقى محسوباً من المؤمنين؟ أي رجل يخرج عن طاعة رئيس دينه في الشرق ويظل كريماً بين الناس؟»(٨٨).

ولم يكن تمرد جبران على الدين بشخص أنبيائه وتعاليمه الروحية الأصيلة، بل

---

(٨٧) انظر: «الجنية الساحرة،» و«حفار القبور،» في: جبران خليل جبران، **العواصف**.

(٨٨) جبران خليل جبران، **الأجنحة المتكسرة** (١٩١١).

بمؤسساته التي تكوّنت لها مصالح وارتباطات خاصة بالنظام السائد الذي جمع بين رجال الدين الكبار والعائلات والطبقات الحاكمة. ورد في مجلة **السمير** المهجرية(٨٩) وصفٌ لتصور جبران للمسيح قال فيه «حدثتني أمي عنه ـ المسيح وأنا صغير، فقالت: «كان أعظم الشعراء العظماء كلهم مع أنّه لم يكتب سطراً غير السطر الذي خطه في الرمل»، فسألتها لجهلي مستغرباً: كيف يقدر أي إنسان أن يصير شاعراً وهو لم يكتب شعراً؟ فأجابتني وهي تبتسم: من يعلم يا بني، فقد نكون نحن أنفسنا الأشعار التي كتبها». وجبران هو الذي أعلن: «ويل لأمة كثرت فيها طوائفها وقل دينها». وفي هذا المجال، قال الشاعر أدونيس إن جبران «كان يجمع في شخصه صوت الثائر وصوت النبي. ولهذا كان حدسه الشعري حدساً تغييرياً لا تصويرياً. كان يرفض العالم حوله، ويطمح إلى عالم آخر جديد. ومن هنا كان الشعر عنده فرادة، كان تجاوزاً وإضافة»(٩٠).

وفي ما يتعلّق بالرواية الثورية، أقول إن بين أوائل الروايات التي تملك بعض ملامح رواية التحول الثوري رواية **الأرض**(٩١) لعبد الرحمان الشرقاوي، فهي (على عكس رواية **زينب**(٩٢) لهيكل ورواية **يوميات نائب في الأرياف**(٩٣) للحكيم) تصوّر القرية المصرية في حالة تناقض وصراع طبقي بين الفلاحين والقوى المسيطرة التي تشمل الإقطاع والعمدة والمأمور والحكومة والاستعمار الإنكليزي. تدريجياً يدرك الفلاحون ما هي طبيعة التحالف بين هذه القوى، وأن القوانين إنَّما صُنعت من قِبل هذه القوى لخدمة مصالحها. يرى الفلاحون بوضوح أن الحكومة كالقضاء ينزل بهم على غير ميعاد، فتضع يدها على أملاكهم وتستعمل الضرب والتعذيب والتذليل والإرهاب وتصادر القطن والبهائم والدقيق وبقية المحاصيل. وما يدركه الفلاحون أن اضطهاد الحكومة لحساب الباشا الإقطاعي متصل بحلقة أخرى من الرعب هي حلقة اضطهاد المصريين لحساب الإنكليز.

وينبثق عن هذا الواقع إحساس عميق بالاغتراب، فيستنتج الفلاحون أن حياتهم نفسها (وليست أملاكهم فحسب) هي ملك الدولة تتصرف بها كما تتصرف بالماء والأرض والمحاصيل. ويعبّر الفلاح المصري عن إحساسه بالاغتراب بقوله: «عطشان والنيل في بلادنا»(٩٤)، وبمقاطعة الانتخابات، فليس بين الشعب من يتوهم أن

---

(٨٩) **السمير** (١٥كانون الثاني/ يناير ١٩٣٤).

(٩٠) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **مقدمة للشعر العربي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ص ٨١.

(٩١) الشرقاوي، **الأرض**.

(٩٢) محمد حسين هيكل، **زينب: مناظر وأخلاق ريفية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧).

(٩٣) توفيق الحكيم، **يوميات نائب في الأرياف** (القاهرة: دار الهلال، [د. ت.]).

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣.

مجلس الشعب هو حقاً مجلسه. وفي محاولته تجاوز اغترابه، لا يلجأ الفلاح إلى الانسحاب أو الخضوع، بل يمارس المواجهة ليس بمفرده، بل بمشاركة غيره من الفلاحين، فهو يعتبر أن الإنسان «يجب أن يرفع رأسه دائماً، ويجب أن يدرك أن في الإمكان دائماً أن يبدأ من جديد»[٩٥].

ويُفترض أن تمثل رواية **الحرام** ليوسف إدريس (١٩٢٧ ـ ١٩٩١) «ثورة الصامتين الذين طال بهم الصمت والصبر»[٩٦]، غير أن قوة الطبقات المسيطرة وحضارة الصمت السائدة وواقعية المؤلّف تحيل الرواية إلى عمل يكتفي برسم معالم المأساة. ومن ناحية أخرى، نجد أن الرواية تنجح بتقديم وصف دقيق وتفصيلي للواقع الطبقي في القرية مركزة اهتمامها على شريحة الغرابوة أو الترحيلة في أسفل الهرم الطبقي. ينظر إليهم الآخرون بمن فيهم شريحة فقيرة أخرى هي شريحة فلاحي العزبة «نظرة إلى نفاية بشرية جائعة مضطرة إلى الهجرة». وضمن شريحة الترحيلة، تكون المرأة الفلاحة أكثر الكائنات تعرضاً للقهر والاستغلال. إنها ضحية الواقع الطبقي وحضارة الصمت والقمع المستمد من مؤسسات العائلة والدين، فتبدأ حياتها في الرواية بالتعرض لاغتصاب جنسي، وتنتهي بموت شنيع بطيء. وتظل الثورة في الرواية مشروعاً صامتاً ضمن الحدود المرسومة من قِبل المجتمع القهري.

ويبدو من عمل قصصي آخر ليوسف إدريس هو **سُرّه الباتع**[٩٧] أن الحضارة التقليدية (وكثيراً ما تكون في زمن القمع الصارم حضارة صمت لا حضارة تمرد) تسمح بالشجار ولا تسمح بالتمرد أو الثورة إلا في حالة حصول غزو خارجي لمصر. في هذه القصة يتحدى عالم آثار فرنسي التاريخ أن يثبت أن غازياً دخل مصر وتمكّن من أن يغادرها سالماً.

ثُمّ إن ليوسف إدريس قصة أخرى هي **قاع المدينة** التي ترسم لنا بدقة حسية متناهية غير مألوفة في الأدب العربي رحلة بين أكثر أحياء القاهرة ثروة إلى أكثرها فقراً، مروراً بأحياء الطبقة الوسطى. تبدأ الرحلة في «شارع طويل نظيف تحفه أشجار مقلمة . . والمساحات واسعة والعمارات شامخة وعالية، وكُلّ عمارة لها نمط وشخصية، والمارة نادرون . . والهدوء مخيّم والسكون تام . . وموج النيل يمشي على أطراف أصابعه حتّى لا يعكّر قدسية السكون المستتب». وتمر بعد ذلك في «شوارع المدينة حيثُ الحركة دائبة والاتساع أقل، والبنايات متلاصقة متقاربة، والأصوات قد بدأت تشغل الأسماع . .

---

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٥.

(٩٦) يوسف إدريس، **الحرام** (القاهرة: روايات الهلال، ١٩٦٥)، ص ١٣٣.

(٩٧) يوسف إدريس، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١)، ج ١: **القصص القصيرة**.

والماشون على أرجلهم قد بدأوا في الظهور . . وتبدأ الجلاليب، وتعنف الحركة، ولا يبقى ثمة نظام». وتنتهي الرحلة في أزقة ضيقة تكدّست حولها البيوت واختلط فيها الحابل بالنابل وزعيق الباعة، وشحبت وجوه الناس وازدادت سمرة، وكثر الأطفال والذباب، وتهرأت الملابس وكثرت القاذورات، وانتشرت الروائح التي لا تطاق والبراز حتّى أصبح لا «فارق كبير بين سواد النساء وسحنة الأرض»(٩٨).

الإنسان هنا ضحية، ولكنه يصطدم بوضعه ويرفض الخضوع. يتجلى هذا الحال في رواية **نجمة أغسطس** لصنع اللّه إبراهيم الذي يتمتع بقدرة هائلة على الوصف التفصيلي حتّى للأمور العادية التافهة كأنما يعلن قصداً، إنّما بشكل غير مباشر، ضآلة الإنسان الفرد وهامشيته مقارنة بضخامة الأشياء حوله. أكثر ما نلاحظ أن هناك نظاماً طاغياً يقوم على الخوف والتمييز الطبقي، حيثُ «كُلّ إنسان يجب أن يعرف مكانه»، كما في تلك اللوحة الضخمة التي «تصدّرها رمسيس الثاني في ثلاثة أضعاف حجمه الطبيعي جالساً فوق عرشه. ووقف خلفه حامل المظلة الذي لم تبلغ قامته ارتفاع عرش فرعون، وأمامه انحنى طابور من القادة العسكريين في حجم حامل المظلة». ويبلغ الاغتراب أشُدّه عندما يتحول الفرد إلى كائنين اثنين يعبد أحدهما الآخر كما يبدو في «نقش ظهر فيه رسمان متماثلان لرمسيس يواجه أحدهما الآخر . . رمسيس الملك يتعبد لرمسيس الإله»(٩٩).

ويبلغ صنع اللّه إبراهيم مستويات فنية أخرى في روايته التأريخية، حيثُ تتداخل مختلف أنواع النصوص والوقائع المنقولة عن الصحف المصرية قاصداً أن يعكس الجو الإعلامي العام الذي أحاط بمصائر شخصيات الرواية. الإنسان هنا مغترب ليس في العمل المرهق، بل بما يبذله من جهد خارق في عدم العمل، وباتساع الهوة بينه وبين أحلامه، فالحلم الذي كان يبدو قريب المنال في ظلّ اشتراكية عبد الناصر أصبح مستحيلاً في عهد السادات الذي كثر فيه تداول أنباء الفضائح وقصص الثروات الضخمة التي تكوّنت فجأة بين يوم وليلة. وفي محاولة لفضح النظام، يستعين صنع اللّه إبراهيم في روايته هذه بتصريحات شخصيات عديدة من دون تعليق، ومنها قول حسام أبو الفتوح: «لعلمك أنا أحس بالفقير أكثر مما يحس هو بنفسه. الفقير عايش في الهموم، ولهذا لا يحس بها ولا يستطيع أن يعبر عنها. أما

---

(٩٨) يوسف إدريس، **قاع المدينة** (القاهرة: شركة مركز كتب الشرق الأوسط، [١٩٦٤])، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ و٣٥٠.

(٩٩) صنع اللّه إبراهيم، **نجمة أغسطس** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٤)، ص ١٦٧، ٣٤٤ و٣٤٨.

أنا في النعيم اللي ربنا ادهولي عايش متهني. لهذا أحس بالفقير أكثر وأعبر عنه أكثر من نفسه». هنا يسلب الفقير ليس فقط من عقله، بل قدرته على الإحساس. وما أورده المؤلّف من الصحف قول الشيخ متولي الشعراوي إن «المرأة يجب أن تكون محجبة حتّى لا يشكّ الرجل في بنوة أبنائه منها»، وإنه لم يقرأ «كتاباً غير القرآن منذُ أربعين عاماً»، وإن «عمل المرأة إهدار لكرامة الرجل»[١٠٠].

ويظهر التوجه الثوري بخاصة في الإنتاج الروائي الفلسطيني (غسان كنفاني الذي مات شهيداً، وإميل حبيبي على رغم ما انتهى إليه من مسالمة) والجزائري (محمّد ديب، كاتب ياسين، آسيا الجبار، رشيد بوجدرة، الطاهر وطار، واسيني الأعرج)، كما يظهر في أعمال عدد من الروائيين العرب الآخرين ممن تناولوا القضية الفلسطينية أو التحولات المجتمعية الكبرى في الحياة العربية المعاصرة (عبد الرحمن منيف، حيدر حيدر، الياس خوري، هاني الراهب، وكاتب هذه الدراسة وغيرهم). ويجدر بنا هنا أن نشير بشكل خاص إلى ناحيتين أساسيتين في مثل هذه الروايات وغيرها:

هناك أولاً وحدة المعاناة الشخصيّة والمجتمعية، بحيث نشهد توجهاً نحو الدمج بين هوية الفرد وهوية المجتمع، فتصبح الأماني والأزمات والانتصارات والهزائم والأهداف والآلام والأفراح واحدة، لأن قضية المجتمع هي قضية الإنسان، والعكس صحيح، يصبح خلاص الأول هو خلاص الآخر. وبما أن العكس صحيح أيضاً، نجد أن المعاناة تكون واحدة. هذا ما حاولت أن أُجسّده شخصياً في روايتي **ستة أيام**[١٠١] إذ جعلت المجتمع بطل الرواية من دون أن يكون ذلك على حساب إبراز نوازع الفرد، ومن دون التقليل من أهمية المعاناة الذاتية. لذلك كانت مأساة دير البحر (المدينة الخيالية التي ترمز إلى فلسطين بشكل خاص وإلى المجتمع العربي بشكل عام) مأساة مجتمع بقدر ما كانت مأساة فرد. وهذا ما حاولته أيضاً في روايتي **عودة الطائر إلى البحر**، فنجد أن رمزي الذي يتمثل بوجهه الآخر في **عزمي** يودّ «أن ينخرط في بلاده، أن يصبح هو وبلاده شيئاً واحداً. يودّ أن يتوحدا وأن تخفق في أعماقه الآمال التي تخفق في أعماقها. ضياع بلاده ضياعه». ولذلك «يسمع رمزي في بيروت جريحاً في القدس يصرخ »، ويشعر في أثناء الحرب «أنّه محاصر ومهدد حتّى جذوره »، وأن «بلاده مجموعة من الجروح في قلبه، زلزال يحدث في أعماقه»[١٠٢].

---

(١٠٠) صنع اللّه إبراهيم، **ذات** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٢)، ص ٤١، ٤٧، ٣٠٦ و٢٩٩ على التوالي.

(١٠١) بركات، **ستة أيام**: **رواية**، ص ١٥ ـ ١٧.

(١٠٢) بركات، **عودة الطائر إلى البحر**، ص ٣٠، ٣٩، ٤٦ و٤٩.

من هذه الناحية، تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية التمرد الفردي في رفضها الثقافة السائدة وفي تشديدها على أهمية الإبداع الفني في الكتابة الروائية. غير أنّها تختلف في الوقت ذاته عن رواية التمرد الفردي بالتشديد على القضايا السياسية والخلاص المجتمعي والوقوف إلى جانب الطبقات المسحوقة، وبالكشف عن عمليات الاستغلال والقهر في العلاقات الاجتماعية. كذلك تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية الالتزام التقليدي بالاهتمامات السياسية ـ الوطنية ـ الاجتماعية، مع العلم أن الأولى تذهب أبعد من الجوانب اليومية والعابرة منها. وهي تختلف عن رواية الالتزام التقليدي بالإصرار على أهمية حرية الكاتب واستقلاليته، وبرفض الثقافة الموروثة، وبتعاملها النقدي مع الواقع، وبتجنبها التبسيط، فتتناول الواقع بمختلف تناقضاته وتعقيداته، وبالكتابة انطلاقاً من المعاناة الإنسانية والفنية في آنٍ معاً.

هنا يمكنني أن أُشير إلى روايات غسان كنفاني (١٩٣٦ ـ ١٩٧٢) الذي ربط مصيره بمصير شعبه كتابة وعملاً، فتوحّدت معاناة شعبه بمعاناته الخاصة، وتمثّل في صوته، صوت الفلسطينين المقتلعين ـ المنفيين ـ المسحوقين ـ المكافحين. لقد تمثّل في صوته بخاصة صوت الجماهير الذين دفعوا غالياً ثمن الهزائم بحياتهم قبل ممتلكاتهم القليلة. ليس غريباً إذاً أن نكتشف في كتاباته المكوّنات المُغفلة في المعاناة الفلسطينية. في روايته **رجال في الشمس**[١٠٣] يظهر بشكل فريد كيف أن الفلسطيني مهدد في صلب حياته بالموت من دون أن يسمع له صوت مهما دق ناقوس الخطر، لأنه مقتلع وبلا وطن لا يستطيع أن يكون عزيزاً في أي بلد آخر حتّى ولو كان بلداً عربياً، بل بخاصة في البلدان العربية في ظلّ الأنظمة السائدة بما فيها النظام الفلسطيني نفسه. قبل الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ كانت الحرب تبدأ بالراديو وتنتهي بالراديو، أما موته فيكون اختناقاً عبثياً من دون أن يخوض أية معركة حتّى مع نفسه.

ويختار كنفاني بعد الخامس من حزيران/ يونيو نوعاً آخر من الموت يبدأ بالتحرر الداخلي، ومن ثُمّ من السجن الكبير الذي وجد ـ أو ربما وضع ـ نفسه فيه. يبدو في رواية **أم سعد** أنّه تكوّن له وعي بأن حياته نفسها سجن، فيتساءل: «أتحسب أننا لا نعيش في الحبس؟ ماذا نفعل نحن في المخيم غير التمشي داخل ذلك الحبس العجيب؟ الحبوس أنواع. . المخيم حبس، وبيتك حبس، والجريدة حبس، والراديو حبس. . أعمارنا حبس، والعشرون سنة الماضية حبس. . أنت نفسك حبس»[١٠٤].

ويظهر هذا التحول أيضاً في أعمال إميل حبيبي (١٩٢٤ ـ ١٩٩٦)، فنكتشف

---

(١٠٣) غسان كنفاني، **رجال في الشمس** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣).

(١٠٤) غسان كنفاني، **أم سعد** (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩).

تطوراً في العلاقات والمفاهيم في الحياة الفلسطينية نتيجة التحولات التاريخية. يُظهر في رواية **سداسية الأيام الستة** كيف تغيّر الفلسطيني بعد اللقاء الذي تمّ بين المقيمين في الداخل والخارج بفعل حرب الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧، حين التقى مسعود لأول مرة في حياته بعمه وأولاد عمه، وقد تبين له «أنّه ليس مقطوع الأصل والفصل وليس غريباً في هذه الدنيا». كذلك تبدلت حياة عجوز حين حضرت ابنتها لزيارتها، فصارت «تبتسم ابتسامة لم أر مثلها في حياتي، أشبه بآثار موج على رمل شاطئ في ساعة الجزر». وفي زمن التغير الثوري يتغير حتّى مفهوم الماضي، فيقول مقيم في الداخل منذُ عام ١٩٤٨: «أدرك الآن أنني ما انطويت في صدفتي واحدودب ظهري، إلا حين قطعت الصلة بماضيي. وما هو هذا الماضي؟ إن الماضي ليس زمناً. إن الماضي هو أنت وفلان وفلان وجميع الأصدقاء.. ماضيناً الذي أريده أن يعود كما يعود الربيع بعد كُلّ شتاء»[١٠٥].

ويتخذ التحوّل شكلاً آخر في رواية **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل**[١٠٦]، وهي رواية ساخرة حول أوضاع فلسطينيي الداخل أو من عاشوا في ظلّ الحكم الإسرائيلي منذُ تأسيسه. تحوّل ولاء من شاب خنوع ضئيل يأكل القط عشاءه ويموء مثل هرة بفعل عمليات الإذلال التي كان يتعرض لها على أيدي الإسرائيليين هو وبقية فلسطينيي الداخل، إلى فدائي، فأعلن العصيان المسلح على الدولة وأجمع أمره على أن يموت شهيداً. وقد جاء هذا التحوّل في حياة ولاء نتيجة حصول تحوّل في المجتمع الفلسطيني بعد حرب الخامس من حزيران/ يونيو متجاوزاً ما أسماه المخيّلة الشرقية. إنَّه تحوّل من الخضوع إلى الثورة. وقد سُميّ سعيد بالمتشائل (دمجاً لـ متشائم ـ متفائل) إشارة إلى أن فلسطينيي الداخل كانوا قد اعتادوا تقبّل تعاستهم باعتبار أن وضعهم كان من الممكن أن يكون أكثر سوءاً مما هو عليه. وهذه، كما تقول الرواية، نعمة خُصّ بها الفلسطينيون دون بقية الأقوام. وكانوا قد أصيبوا بنعمة أخرى هي نعمة التقيّة، فاعتادوا رفع الأعلام الإسرائيلية في يوم ما يُسمّى «استقلال إسرائيل» أكثر مما اعتاد رفعها جيرانهم اليهود في محاولة يائسة لإظهار ولائهم. ولم تكن تلك عجيبة كبرى، فمن عاداتنا العربية في الجاهلية أنّهم كانوا يصنعون آلهتهم من التمر حتّى إذا جاعوا أكلوها. وللتغلب على مثل هذه التقيّة وهذه العجيبة، كتب الشاعر توفيق زياد:

---

(١٠٥) إميل حبيبي، **سداسية الأيام الستة، رواية من الأرض المحتلة** (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩)، ص ١٦، ٧٢ و٣٦ ـ ٣٧.

(١٠٦) إميل حبيبي، **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل: قصة**، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤).

سأحفر رقم قسيمة
من أرضنا سلبت
وموقع قريتي، وحدودها
وبيوت أهلها التي نسفت
وأشجاري التي اقتلعت
وكُلّ زهرة برية سحقت
لكي أذكر سأبقى دائماً أحفر
جميع فصول مأساتي
وكُلّ مراحل النكبة
من الحبة
إلى القبة
على زيتونة
في ساحة الدار

ولكن أحوال الفلسطينيين تستمر على حالها بانتظار حصول الوعي الثوري. وبهذا كان شأنهم شأن العيس في بيت الشعر التالي:

كالعيس في البيداء يقتلها الظما والماء فوق ظهورها محمول

ويردّد إميل حبيبي في رواية **خرافية سرايا (بنت الغول)** مقولاته السابقة، ومنها سخريته من نزعة ترويض الذهن «على الهرب من هم التفكير أو من التفكير بالهمّ»، أو قوله في ما هو على هذا الحال عندما سمع نعيق غربان صادراً من فوقه: «فتحت إحدى عينيّ تحسباً من عاقبة الغفلة، وأبقيت الأخرى مغمضة تحسباً من عاقبة اليقظة». ومهما شردت خواطر حبيبي، فإنه لا يقدر على أن ينسى أي إحباط كبير يعانيه الفلسطينيون، فيقول: «ومنهم من حفر نفقاً وبلغ إلى نهايته وخرج إلى الفضاء، فإذا هذا الفضاء موجود داخل أرض المعتقل وأسلاكه الشائكة وأبراجه المشحونة بالرشاشات وبعساكر الرشاشات. فهل يكفون عن هذه المحاولة، المرة تلو المرة، وييأسون في حين لا منجاة لهم من الموت سوى هذا النفق؟»(١٠٧). تُرى حفرت

(١٠٧) إميل حبيبي، **خرافية سرايا (بنت الغول)** (حيفا: دار عربسك، ١٩٩١)، ص ٢١ و٢٥ ـ ٢٦.

السلطة الفلسطينية من خلال الاتفاقيات السلمية التي وقّعتها نفقاً للوصول إلى فلسطين، فوجدت نفسها في معتقل إسرائيلي مُحاطة بالأسلاك الشائكة؟

وكما أنتجت الثورة الفلسطينية كتاباتها الثورية متمثلة في أعمال غسان كنفاني وإميل حبيبي ومحمود درويش وسميح القاسم وغيرهم، كذلك فعلت الثورة الجزائرية قبل ذلك. مهما كانت صحة أو خطأ مقولة عبد الكبير الخطيبي بأن الثورة الجزائرية هي التي صنعت الكتابة الثورية وليس العكس، لقد لعب عدد من الكتّاب الجزائريين دور الشاهد وسجلوا آلام شعبهم في أعمال خارقة. اندمجوا في الثورة واندمجت فيهم، فأنتجوا أدباً متميزاً وصادقاً في التزامه، وصارت الكلمة سلاحاً.

نظر محمّد ديب (١٩٢٠ ـ ؟) إلى ما وراء الأحداث السياسية مركّزاً على تحوّل الشعب الجزائري من حالة الركود إلى حالة نضوج الوعي القومي. تصوّر ثلاثيته: **الدار الكبيرة، الحريق، النول**، عملية إفقار الشعب الجزائري، ومشكلات الفلاحين والعمال قبل الثورة. وعمر في هذه الرواية لا يمثّل الفقراء فحسب، بل يشبه إلى حدّ بعيد ولاء الفلسطيني كما في رواية إميل حبيبي، فهو كطفل لم يكن يجرؤ على مواجهة أبناء التجار والملاكين والموظفين الأغنياء. كان يهمه بالدرجة الأولى أن يعيش لا أن يموت. ألف الجوع الذي ألفه هو بدوره حتى تعمّقت بينهما صداقة متينة. ومع هذا، وقد بدأت تباشير الثورة: «كان يحس أن الأمور لا تجري على النحو الذي يرضيه.. كان ينتظر من الحياة شيئاً آخر.. وكان يتألم، لا لأنه طفل، بل لأنه قد أُلقي في عالم يستغني عن وجوده»(١٠٨).

شعر عمر أن الشعب لم يثر لأنه خائف، ولكن لا بُدَّ من أن يفعلوا شيئاً كي يتحرروا من التعاسة. إن معارك كبرى تنتظرهم. سلبهم المستعمرون تماماً كما سلب الصهاينة الفلسطينيين، أرضهم وروحهم، وسمّموا حياتهم، ثُمّ اخترعوا أساطير تحط من مكانتهم إلى مستوى الحيوان وتبرّر الظلم. إضافة إلى ذلك، سنُّوا قوانين حاصرت الشعب من مختلف الاتجاهات، فأصبح مذنباً مسبقاً. وهكذا «حلّ في الأرض ناس محل ناس، هكذا طرد أصحاب هذه الأرض من أرضهم وأصبحوا غرباء عنها»(١٠٩).

في الجزائر كما في فلسطين، يبرّر الأجانب مشروعهم الاستعماري باسم التحضر وبقولهم: «هذه كلها أراض كانت في الماضي قفراً خاوياً». جاء المستعمرون

---

(١٠٨) محمد ديب، **الدار الكبيرة، الحريق، النول: رواية ثلاثية**، ترجمة سامي الدروبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٩٧.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

ليمتلكوا «كُلّ شيء، الأرض وبيادر الحصاد، والأشجار، والهواء، والرجال فوق ذلك كُلّه، وكذالك الطيور». لم يعاملوا أهل البلاد معاملة الندّ للندّ، بل عاملوهم باحتقار وتعال، فقد «نصبوا أنفسهم آلهة وأرباباً وأرادوا أن نتجه إليهم بالعبادة». يقول رجل: «اسمي محمّد عود الشيخ. أنا مزارع من بلدة بني بوبلان. . لم يبق لي شيء، فقدت كُلّ شيء، كُلّ شيء: أراضيّ، وامرأتي، وأولادي. . أحالني رجال القانون بهيمة ضالة»(١١٠).

وعن هذه الأوضاع كان لا بُدَّ من أن ينشأ وعي جديد بعد أن كشفت الأزمات عن الجرح الذي كان «ينزف من عشرات وعشرات من السنين. كُلّ ما هنالك أننا اليوم نرى الجرح رؤية أوضح». ويؤدي حصول الوعي إلى استعمال وسائل التحريض الثوري، فيقول أحدهم بصوت أصم: «إذا تركتم أرضكم، فإن أولادكم، وأحفادكم، وأولاد أحفادكم، إلى آخر جيل من أجيال ذريتكم، سوف يحاسبونكم حساباً عسيراً. إذا تركتم أرضكم فلن تكونوا جديرين بهم، ولن تكونوا جديرين بهذه البلاد، ولن تكونوا جديرين بالمستقبل»(١١١). إذاً لا بُدَّ من تحرير الجزائر واستعادة الشعب لإنسانيته. في سبيل تحقيق هذه الأهداف، قال أحدهم: «لن تجدينا الطرق العادية. . لا بُدَّ لنا في سبيل ذلك من أن نقلب العالم رأساً على عقب. . علينا أن نبدل العالم والإنسان. . ولكن لا بُدَّ أولاً من هدم كُلّ شيء»(١١٢).

وقد صنّفت الباحثة عايدة بامية أعمال محمّد ديب إلى فئتين: فئة ما قبل الاستقلال (عام ١٩٦٢)، وفئة ما بعد الاستقلال. في الحالة الأولى ركّز محمّد ديب اهتمامه على صهر ذاته بشعبه، واختار أن يكون صوتهم. أما بعد الاستقلال، فقد أظهر اهتماماً بالشؤون النفسية والاجتماعية وتميّز بأسلوبه الشعري المستمد من الأحلام والرؤى الغامضة(١١٣). وتجلّت بداية المرحلة الجديدة في روايته **من الذي يذكر البحر؟**(١١٤)، وفيها رؤية مثيرة للحياة في مدينة تعيش فترة مضطربة وتتعرّض لقوى تاريخية قاسية. تظهر فيها تناقضات الواقع الاجتماعي، كما تخوض في عالم نفسي يتصف بتبدل الأحوال والشكوك والمخاوف والمفاجآت. وهناك دهليز تعقبه دهاليز ضمن بعضها البعض، وأحلام مبعثرة، فلا يدرك الإنسان كيف يتوجّه تجاه ضغوط متناقضة.

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٦١ و٤٥٣.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٤٤٧ و٢٠٦ على التوالي.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(١١٣) عايدة أديب بامية، **تطور الأدب القصصي الجزائري**، ترجمة محمد صقر (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١١٤) محمد ديب، **من الذي يذكر البحر؟** (١٩٦٢).

ونجد هذه الروح الثورية ـ في بُعديها السياسي والاجتماعي النفسي ـ في أعمال عدد من الكتّاب الجزائريين الآخرين من أمثال كاتب ياسين وآسيا الجبار ورشيد بوجدرة والطاهر وطار وواسيني الأعرج وغيرهم. تتمثل في رواية **نجمة** لكاتب ياسين (١٩٢٩ ـ ١٩٨٩) انشغالات الجزائريين والجزائريات بمهمات التحرير والثورة على مختلف الصعد. وترمز **نجمة** إلى روح الجزائر بقدر ما هي امرأة حقيقية ليس بإمكان أحد أن يدجّنها أو يوجّه حياتها بغير الاتجاه الذي تريده لنفسها، وهما مصدر إلهام كاتب ياسين ومنبع هواجسه وانشغالاته الفنية والنضالية. وكانت الجزائر ـ وطناً وشعباً ـ هي الفردوس المفقود الذي يبحث عنه، وقد رأى أن الكاتب الثوري يجب أن يتأصّل في أمته كي يكون مبدعاً، واعتبر أن الثورة الحقيقية تبدأ بعد حرب التحرير.

لقد سُجن كاتب ياسين وعُذِّب بعد تظاهرات عام ١٩٤٥ وهو في السادسة عشرة من عمره (وقد أصيبت والدته بالجنون، إذ ظنت أنّه مات مع غيره من آلاف الشهداء الذين ماتوا). إن **نجمة** رمز موحّد لأمه وللجزائر ولحبيبته التي تزوّجت في أثناء سجنه. وقد تألمت نجمة الحبيبة لكونها طفلة غير شرعية ومن الزواج الذي فرض عليها. وتتمثل وحدة الجزائر في الأصدقاء الأربعة وفي موت الأخضر وبعثه المستمرين. أما كاتب ياسين، فظل حتّى يومه الأخير مسكوناً بالثورة وقضايا مجابهة الظلم، فلم يستسلم أبداً.

أما الجوانب النفسية والاجتماعية للثورة، فتنعكس في روايات آسيا الجبار التي ولدت باسم فاطمة الزهراء (١٩٣٦ ـ) والتي رأت أن تكون شاهدة على ما يدور في أعماق الجزائر والجزائريين (أو بالأحرى الجزائريات) مركِّزة على تأثيرات الثورة في وضع المرأة وسعيها المرير للتحرر، فقد رأت في حرب التحرير عاملاً مهماً في التحرر الاجتماعي والنفسي، وأوضحت طبيعة الصراع بين العصرنة والتقاليد، وبخاصة في حياة المرأة. اهتمت في روايتيها الأوليين (وهي التي تكتب بالفرنسية، وسنتحدث تحت عنوان رواية المنفى عن علاقتها باللغة)، وهما **العطش** (عام ١٩٥٧) **والمتلهفون** (عام ١٩٥٨) بمسائل الحب، وظهر اهتمامها بالثورة في روايتيها **أبناء العالم الجديد** (عام ١٩٦٢) **والقبّرات الساذجة** (عام ١٩٦٧) وما تلتها من أعمال. وقد اهتمت بأن تتناول هذه الأمور مستفيدة من تجاربها الخاصة. وفي روايتها الأخيرة، كما في أعمالها السابقة، كانت دائماً تبحث عن هوية ضائعة. وبين إنتاجاتها الأخيرة أصدرت عملاً بعنوان **الجزائر البيضاء** تتحدث فيه عن أوجاع الجزائر من خلال اغتيال عدد من المثقفين الجزائرين.

وتفضح روايات رشيد بوجدرة، وبخاصة رواية **التطليق** (وهي روايته الأولى عام ١٩٦٩) شراسة **الأب** وهزالة سلطويته وسلطوية طبقة حكام الجزائر بعد الاستقلال. وقد أطلق عليهم تسمية العشيرة التي تحب اقتناء المجوهرات. وتمرده ضدّ

الأب هو أيضاً تمرد ضدّ السلطة في أشكالها كافة، ومنها السلطة السياسية. كذلك اهتم بالوضع الطبقي الجديد وسوء توزيع الثروة، وانتقد نزعة توظيف الدين لأغراض سياسية، وتناول مسألة اضطهاد المرأة. وبين أعماله: **التفكك والحلزون العنيد وألف عام من الحنين وفوضى الأشياء ومعركة الزقاق**. وقد صرّح في مناسبات أنّه يكتب كي لا يجنّ أو يصبح مريضاً مزمناً، واعتبر أنّه في كتابته مرتبط بطفولته التي هي طفولة ولادة الجزائر الجديدة، وهي ولادة عسيرة وما تزال مستمرة. بدأ الكتابة بالفرنسية، ولكنه كان دائماً يشعر بالذنب والحنين إلى العربية، ويرى ذلك ضرورة في الكتابة عن المشاركة والإسهام في النقاشات والقضايا الكبرى. وفي رواية **التفكك** نفهم معنى مائة وثلاثين سنة من احتلال الجزائر وضياع الهوية والبحث عن جمع شتاتها المبعثرة.

وتتناول رواية **اللاز** للطاهر وطار ربما لأول مرة بهذه الكثافة والعمق الصراع الطبقي داخل الثورة متمثلاً بالصراع بين الوطنيين المعنيين بمهمات التحرير فحسب، والتقدميين المنشغلين بمهمات الثورة الاجتماعية أيضاً. وتنتهي المواجهة بموت رموز الجناح الأخير «من دون تحقيق شيء يذكر، سمكة لفظها فيضان نهر فتخبطت وتخبطت واستسلمت». أهدى الطاهر وطار رواية **اللاز** إلى ذكرى جميع الشهداء الجزائريين، واللاز لقيط لا تتذكر حتّى أمه من هو أبوه (والمعنى المجازي للاز هو البطل في غير لغة قومه، أما عندهم فإنه اللقيط أو كُلّ أعور يُتشاءم منه)، وبرز إلى الحياة يحمل كُلّ الشرور، وأكثر ما يفهمه عن الثورة أنّها التضحية وتحول للإنسان. وكان لا بُدَّ من اختيار الثورة والوقوف إلى جانب الفقراء والمساكين ضدّ الأغنياء وكبار الملاك، فالحياد بحدّ ذاته تحيز إلى العدو. وزيدان الذي هو النموذج الأمثل للاز يُهمه أن في الحياة نوعين من الناس: «نوع يعرق مثلك ومثل كُلّ العمال والعاطلين، ونوع يستفيد من هذا العرق. وما لم يتحطم النوع الثاني، فإن عرق الإنسانية يظل يسيل هدراً، مصلحة كُلّ نوع تتعارض مع مصلحة النوع الآخر، ولهذا فهما عدوّان لدودان». ولكي تكون الحركة ثورية «ينبغي أن تتبنى الصراع الطبقي.. وإلا بقيت مجرد حركة تحرُّر»(١١٥).

افترضنا سابقاً أن مثل هذه الفجوة قد تضيق في أعمال بعض الروائيين الذين خبرت مجتمعاتهم ثورات تحريرية، مثل الجزائر وفلسطين، ولكن نجد أنّها تضيق أيضاً في أعمال عدد قليل ممن توحّدت في رؤيتهم الثورية السياسية والاجتماعية والفنية. ربما يمكننا أن ندرج هنا أعمال عبد الرحمن منيف الذي خبر شخصياً اغتراباً عميقاً

(١١٥) الطاهر وطار، **اللاز** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٨)، ص ٢٥٧، ١٠٧ و٦٢ على التوالي.

ونفياً طوعياً أو قسرياً، وتعرّض لتأثيرات متناقضة في مجتمعات مختلفة. ليس من الغريب إذاً أن يرى منصور عبد السلام في رواية **الأشجار** . . واغتيال مرزوق أن حالة الإنسان في الأرض تزداد بؤساً يوماً بعد آخر، فيقول بإحساس أصيل: «لو امتلك السلطة . . لدمرت هذا العالم . . لقد فسد كُلّ شيء فيه، تفتت خلاياه، تعفن، لم يعد يمكن إصلاحه أبداً . . لعل عالماً جديداً يقوم على أنقاضه. لعل بشراً من نوع جديد يأتون من صلب عالم آخر، لكي يطهروا هذه الأرض التي تعلوها الآن طبقة سميكة من القذارة والتفاهة»[١١٦].

بمثل هذا الهاجس الاجتماعي يتكون الحلم لتغيير العالم ويُعاد النظر بكل شيء ويتم التساؤل من دون رقابة. عندما سئل منصور إذا كان مسلماً، أجاب: «مسلم يا سيدي، مجوسي، لا أعرف»، ثُمّ يقول عن المتدينين: «أنا أعرف هذا النوع من البشر. الدين عندهم مثل الستارة، دائماً لها وجهان . . إنّهم يسرقون، يخدعون، يكذبون، وبعد ذلك ركعة تمسح ما تقدم من الذنوب وما تأخر». ويعيد النظر بالتاريخ المكتوب نفسه، فيعتبره ركاماً «من الأكاذيب والافتراءات». إنّه تاريخ الملوك والجواري لا تاريخ الشعوب. ولا يتردد منصور عن توجيه الانتقادات القاسية إلى شعبه وبلاده، فيقول: «نكذب. نؤجل أعمال اليوم للغد. نضرب زوجاتنا، ننام بعد الظهر، نطيع القوادين والسماسرة والمشعوذين . . إن الحديث عن بلادنا يولد في نفسي حزناً مبكراً . . إن حياتنا تافهة وتحتاج إلى أن تدمر، أن تحرق . . أكره طريق الحياة والعلاقات في بلادنا، ولن تزول هذه إلا بثورة تحرق كُلّ شيء». وعن العلاقات يقول: «كُلّ رجل عندنا ملك . . أما إذا التقوا بالملوك الذين هم أكبر منهم، فإنهم يجثون على الأرض ويقبّلون التراب تحت أرجلهم . . والملوك الكبار يسجدون للذين أكبر منهم»[١١٧].

وتقوم رواية **مدن الملح** على المواجهة التي تتمثل في شخص متعب الهذال الذي أصبح يمثّل ضمير الشعب، فيختفي ويظهر. في مجتمع مستسلم «أصبح متعب الهذال شخصاً لا غنى عنه . . وأنه وحده القادر على أن يقول كُلّ شيء، وأن يعبّر عن أفكارهم وما يدور في عقولهم ونفوسهم». وتكون المواجهة شاملة مع الذات والأمير والسلطة في مختلف أبعادها. حين يختفي متعب الهذال «يرتفع مثل خيمة كبيرة، ثُمّ بدأ مثل غيمة، أما حين بدأ حركته السريعة فقد أصبح مثل طير أبيض . . وبدأ يبتعد ويبتعد حتّى تلاشى . . واختفى». وبعد اختفائه قيل إنّه لا بُدَّ عائد «وحين يعود

---

(١١٦) عبد الرحمن منيف، **الأشجار . . . واغتيال مرزوق** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٣)، ص ٢٥.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣، ١٨٩ و١٩٢.

ستكون عودته كريح السموم، قوية كاسحة، لا يمكن للأحد أن يردها أو يقف في وجهها». وسيقترن ظهور متعب الهذال بالمطر والسيل والرعد وتتفجر قوى الشعب كالرياح العاصفة. وعلى رغم ما يبدو من تشديد على شخص متعب الهذال، إلا أن الرواية تسجيل لتطور المجتمع في الجزيرة العربية نتيجة اكتشاف النفط. هنا تكمن أهمية الرواية كمضمون وشكل، وإن كثر فيها الشرح (من حيثُ كثرة التفاصيل وطريقة السرد المباشر) في محاولة لقراءة المجتمع من كُلّ جوانبه، هذا الشرح الوثائقي الذي خفف من غلوائه تحرك اللغة وعفويتها وتدفقها وحيوية الشخصيات، والتمازج بين الواقع والمتخيل(١١٨).

ونكتشف في رواية **الآن. . هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى**، متابعة لأسلوب الكتابة السردية في **مدن الملح** والموازنة بين التكرار وضرورات تناول التجربة الإنسانية بكل أبعادها وتشعباتها، فتكاد تُختصربالجملة الأولى المفعمة بالمعاني: «حين بدأ موتي وشيكاً أطلقوا سراحي!». أما الثورية التي نبحث عنها، فتبدأ باستيعاب المشكلة التي يراها في «الهزيمة الداخلية التي نعيشها» كما يراها في اللغة السرية المتداولة في البلدان العربية «نتيجة السجن الطويل، سجن الآباء والأديان والأقوياء». ونجدها أكثر ما نجدها في الموقف من النظام العام حين يحاول أن يرسّخ قناعتنا بأن نظاماً من هذا النوع «لا يحتاج إلا إلى الدفن، وأن من الحماقة أن يفكر، ولو للحظة واحدة، بإمكانية تطويره أو التعايش معه» على الرغم من الفارق الكبير «بين ما نرغب فيه وما نقدر عليه». إن تصميم السجين على تثبيت إرادته وقهر الخوف في داخله نزعة لا يملكها غير الثوري المؤمن بنفسه وشعبه والتاريخ، فيقول لنفسه بتحد: «أنا مثل طارق بن زياد: حرقت سفني كلها، وليس أمامي إلا أن أحارب». الكتابة الثورية هي «آخر الأسلحة التي نملكها. . ولا بُدَّ أن نحسن استعمالها» فنقدم بها شهادة حقّ(١١٩).

كانت هذه بعض ملامح رواية التغير الثوري وتجلياتها في عدد من الروايات العربية التي تناولتها باختصار لمجرد إعطاء أمثلة عن هذا التيار، وليس في سبيل استعراض مختلف الروايات التي يمكن اعتبارها ثورية. إن الكتابة الثورية ليست مجرد تصوير للتناقضات الاجتماعية، وليست مجرد التزام بقضايا الكادحين والمقهورين على رغم ما لها من أهمية عظمى بحدّ ذاتها. ولا تنطلق من أفكار ومقولات مجردة وشعارات سياسية بلغة مستهلكة وأشكال جاهزة. إنّما، أساساً تنطلق من تجارب

---

(١١٨) منيف، **مدن الملح ـ التيه، رواية**، ص ٨٠، ١٠٦ و١٢٨.

(١١٩) عبد الرحمن منيف، **الآن. . . هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى** (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٥، ٣١، ٧٣، ٢٦٣ و٣١٧.

إنسانية حسية وتعبّر عنها بلغة جديدة وأسلوب فني مبتكر. إن الكتابة الثورية تبدأ من رفض الوصاية والثقافة السائدة، وتتكوّن تلقائياً نتيجة حصول وعي جديدة ورؤية خاصة شاملة.

ولأن التكوّن الثوري لا يكتمل دفعة واحدة، بل يتكامل وينضج تدريجياً ومن خلال التعامل مع القضايا الكبرى على أرض الواقع، يظل عملية استكشافية باتجاه مستقبل مفعم بالمفاجآت. ويمكنني أن أشير هنا أيضاً إلى أن هذه الملامح والتجليات تدلّ على محدودية الفرضية التي تؤكد أن الأدب يعكس الواقع فحسب، وتدعم الفرضية المعاكسة التي تشدد على أن الأدب قد يُسهم في خلق وعي جديد في مجال الصراع لتغيير الواقع وإعادة بنائه أو استبداله بواقع آخر هو نقيض له، بل نرى أن الكتابة الثورية كتابة فعل بالواقع أكثر منها مسألة انفعال بالأحداث وتصويرها تصويراً دقيقاً في مختلف أبعادها. وبهذا تكون الكتابة الثورية رسالة إبداعية، وفي صلب رسالتها الإسهام في خلق وعي جديد بالتناقضات التي تغرّب الإنسان وتحوّله إلى سلعة يتم تبادلها في سوق العلاقات.

وحين تبدأ الرواية من التحرر الاجتماعي والنفسي، لا يعني ذلك أن نقلّد الآخر، كما لا يعني الانغلاق فيصبح من الضروري عدم التوصل من خلال مقولة التعدد إلى الأخذ بالمقولة الغربية بانتهاء التاريخ والقضايا الكبرى والتحوّل عنها إلى لعبة التفنن في السرد لمجرد التفنن. إن رواية التجديد تبدأ من هاجس التغيير لا من هاجس التخلي عنه واستبداله بالتفنن المفتعل بفن السرد. هذا ما ذهبت إليه في دراساتي الاجتماعية، كما ذهبت إليه في مختلف رواياتي، وبخاصة رواية **الرحيل بين السهم والوتر** ورواية **إنانة والنهر**، ورواية **المدينة الملوّنة**(١٢٠).

ليست الرواية موضوعاً أو فكرة أو رسالة. إنها، قبل كُلّ شيء تجربة إنسانية وجودية حميمة تهز كيان الروائي وتحرّك فيه كُلّ طاقاته الإبداعية والتأملية والتخيلية، فيكتبها انطلاقاً منها في محاولة لاكتشافها بكل أبعادها النفسية والاجتماعية. لا فصل هنا بين التجربة والأسلوب الفني، فكُلّ تجربة تتخذ شكلها الخاص والمتفرد بدءاً منها. تخوض رواية **الرحيل بين السهم والوتر** تجارب خاصة في علاقة المرأة بالرجل، ويحتد الصراع العقلي والنفسي بين علاقات الاقتناص التي أرمز إليها بالسهم وعلاقات النمو الإنساني من خلال الحب المتبادل الذي أرمز إليه بالوتر أو الموسيقى. وأكتشف من خلال الكتابة أن علاقات الاقتناص هي السائدة في المجتمع العربي، فيحدث صراع

---

(١٢٠) بركات: **الرحيل بين السهم والوتر: رواية؛ إنانة والنهر: رواية، والمدينة الملونة.**

داخلي للتحرّر من التقاليد وتجاوز الواقع. ولا يكون الصراع سهلاً، بل يظل محتدماً ومفتوحاً في بدايات الرواية كما في نهاياتها.

والرواية ليست التجربة الإنسانية بحدّ ذاتها ولذاتها، كما هي ليست الأسلوب الفني فحسب. يندمجان وينبثقان عن بعضهما البعض تلقائياً، فتعاملتُ في **الرحيل بين السهم والوتر** مع الكتابة عن تجارب خاصة في علاقات عدد من الرجال والنساء، كما يتعامل نائل البدري، وهو إحدى شخصيات الرواية الرئيسة، مع البحر بأساليب متنوعة غامضة على شاطئ الإسكندرية مأخوذاً بألوانه وتحركاته. يخوضه كما يلتقي النهر بالبحر ويتمتع بالأمواج من دون أن يعرف أن يصف تلك المتعة. وإذا ما أصرّ على وصفها حتّى لنفسه تتسرب الحقائق في شقوق الذاكرة كما تتسرب المياه بين أصابعه. يندمج في الأمواج ويرتفع معها ويهبط نحو العمق ويترك جسده يتخذ شكل الماء. الرواية، باستقلال عن الراوي، تتخذ شكل الماء. تلك كانت علاقة نائل بالأمواج، ويسعى إلى أن يقيم علاقة مماثلة مع صديقته زينب، ما أحدث تحوّلاً في نسيج حياتهما من حيثُ لا يدريان. يحكي لها قصصاً وتحكي له قصصاً، ويصغيان بإمعان، فهما يكتشفان كُلّ منهما عالم الآخر من دون أن يتمكنا من تمييز الحدود بين القسوة والعطف، واللعب والجد، واللذة والألم.

يحكي لها قصة إبراهيم الصديق الذي كان يحاول إنقاذ أُمته حين كان ضعيفاً، وعندما أصبح قوياً صار يحاول عبثاً إنقاذ نفسه. وتحكي له هي قصة الست بدور التي تبحث عن عشيق، كالشاطر حسن يجتاز البحار ويجندل الفرسان ويقول الشعر ويعبر الأهوال، وإلا ضربتْ عنقه وفصلتْ رأسه عن جسده. وفكّرا في ما إذا كان كلّ منهما يطلب المستحيل في الآخر. وفي سبيل أن يتجنبا حصول علاقة، ينخرطان في نقاشات حادة حول قضايا كبرى فيصبح النقاش ـ كما يُفترض ـ ليس وسيلة تواصل وتفاهم، بل أداة لتجنب إقامة علاقات حميمة بينهما. ويختلط في كُلّ ذلك الحلم والكابوس، وتكون ممارسة المدّ والجزر والتساؤل حول أمور لا أجوبة عنها، ويسلك الإنسان دروباً لا تلتقي في زمن أصبح به الاستكشاف ممنوعاً. ويستمر من دون انتهاء التعامل مع البحر الذي يتخذ شكل ذاته، والرحيل الدائم من دون استقرار بين السهم والوتر.

ويتخذ التحرر الاجتماعي والنفسي شكلاً آخر في رواية **إنانة والنهر**، فتحتل المرأة مركزاً رئيساً بدءاً من التخلي عن الاسم التي أُطلق عليها في الطفولة، وهو «إيمان» واستبداله باسم «إنانة» ـ ملكة السماء والأرض في أسطورة سومرية. اكتشفت أنّها كي تكون سيدة مصيرها، وتلك هي أزمتها، لا بُدَّ لها من أن تضع أسساً جديدة لحياتها، وأن تختار الطريق التي تريدها لنفسها. وفي بحثها لم تعرف إذا

كان وعيها الجديد قد تكوّن حين بدأت تتمرّد على السلطات التي تتحكّم في حياتها وتعمل على تدجينها أو، على العكس، بدأ تمردها حين تكوّن لها وعيٌ خاصٌ بذاتها وعلاقاتها بالنّاس والعالم.

إن التحرر الاجتماعي والنفسي هو الجديد في عملية التغيير التجاوزي، وليس التحرر الذهني واللغوي فحسب. وقد يبدو أن اللعب اللغوي هو ما يميّز أدب ما بعد الحداثة، ولكن مثل هذا اللعب كان دائماً متوفراً في تاريخ كتابة الرواية. هذا ما أثبته الروائي الجنوب أفريقي أندري برينك (André Brink) في كتابه **اللغة والسرد من سيرفانتيز إلى كالفينو**(١٢١). يقول إن الرواية كانت دائماً شديدة الميل إلى الانخراط في مسائل اللغة وإمكانياتها، ويدلل على ذلك في أعمال هذين الروائيين وغيرهما، مثل ديدرو وأوستن وفلوبير وتوماس مان وكافكا وروب غريه وميلان كونديرا. هؤلاء وغيرهم تميزوا بلغتهم الخاصة ورفضِ لغة الثقافة المتوارثة التي يفرضها المجتمع. إن اللعب اللغوي هو ظاهرة قديمة كلاسيكية.

لذلك يكون الأجدى بنا حين نحدّد الرواية الجديدة أن نبحث في مسألة الرؤية الجديدة ومدى التحرّر الاجتماعي والنفسي.

---

(١٢١) André Brink, *The Novel: Language and Narrative From Cervantes to Calvino* (New York: New York University Press, 1998).

الفصل العاشر

التحـوّل الثـوري في تجـاوز الاغتـراب بـدءاً مـن تنشيـط المجتمـع المدنـي

أعالج في هذا الفصل الختامي مسألة التغيير بمختلف إشكالياتها، وأدعو فيه إلى ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية وتجليات التخلف العربي وإحباطات مشاريعه المستقبلية. إن مثل هذا التغيير التجاوزي الذي أدعو إليه هو الذي يُطمح ويُرجى منه التغلّب على غربة الإنسان وأزمة المجتمع المدني، فنتمكّن من اجتياز المرحلة الانتقالية المُخْبِطة التي عاشها المجتمع العربي وما يزال يعيشها منذُ قرن ونصف. إنّها فترة زمنية طويلة مليئة بالكفاح المرير لم نتمكّن خلالها من أن نتحرّر فعلاً من ثقافة الماضي، كما لم نقترب كثيراً من تصوراتنا المستقبلية لأنفسنا وللإنسانية، ونحن جزء مهم من تاريخها وإسهاماتها الحضارية. لذلك ما نزال نعيش واقعاً مأسوياً يتجاذبه الماضي والمستقبل والأمل والخيبة من دون استقرار.

اكتشفنا من خلال تحليلاتنا في مختلف أجزاء هذا الكتاب أن بين أهم مصادر الإحباطات العربية عدم التمكن من العمل الفريقي في حلّ المشكلات المستعصية، فإن الكثير من التغيير الذي حدث بسرعة مذهلة طيلة القرن العشرين تمّ لنا من دون مساهمة فعّالة من قِبلنا حتّى أصبحنا نحسّ وكأننا لا نملك نقاط ثبات نرتكز إليها، وأن أقدامنا لا تطأ أرضاً صلبة، بل على العكس، ظلّت بعض الأوضاع الأساسية الأخرى ـ وبخاصة على صعيد بناء المؤسسات وقيام الحركات الاجتماعية ـ على حالها تقاوم ما نبتغيه من تغيير جذري. وقد ساءت بعض الأحوال حتّى تكوّن تيار قوي ينشغل باستعادة الماضي أكثر من اهتمامه بشؤون الحاضر وانشغاله بصنع المستقبل. إذاً، كثيراً ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه، فاجتاحتنا الأحداث حيثُ وحين لم نتوقعها كما لو كانت طوفاناً، وكادت حياتنا تتحوّل إلى كفاح بائس ضمن حدود ضيقة يصعب تجاوزها. ولأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، تراكمت حولنا وفي صلب حياتنا التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول. وأسوأ من كُلّ هذا أنّه أصبح يُعتبر من المثاليّ أن نفكّر بمشروع مستقبلي.

ويأتي تحليلي مشكلات التغيير التجاوزي تعبيراً ليس فقط عن هواجس ثقافية، بل متصلاً أيضاً بهواجس الناس السجالية بضرورة تجاوز أوضاعها السائدة التي تحيلها

إلى كائنات عاجزة عن تحقيق طموحاتها وتقرير مصيرها، وحتى عن الاحتفاظ بحقوقها ومكتسباتها الأولية. وإنني أنظر إلى عملية التغيير الشامل على أنها تحوّل جذري في البنى والأوضاع والعلاقات القائمة، واستبدالُ نظام بآخر، وتجاوزٌ لحالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمعّ أو الأُمة ككل، أي الانتقال من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل بالتاريخ، ومن مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع إلى مرحلة صنع التغييرالثوري الشامل بحسب ما نريده لأنفسنا خلال قرن من الكفاح المُضني.

وكنت قد أوضحت أيضاً في كتابي **المجتمع العربي في القرن العشرين** أنني أسعى إلى أن يُشكّل هذا الكتاب مرجعاً علمياً يُسهم في مزيد من فهم واقع المجتمع العربي وتغييره في آنٍ معاً. وفي قناعتي أن البحث العلمي مهما كانت طموحاته والتزاماته الموضوعية لا ينفصل عن مهمة الانشغال الأصيل بقضايا التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي. لذلك اعتبرت هاجسي لعلم الاجتماع العربي هاجساً نظرياً منهجياً تغييرياً في الوقت ذاته. وإنني أقصد بالتغيير الثوري الشامل، أو ما أسميه التغيير التجاوزي، التحوّل في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً، وذلك في ضوء وعلى أساس تفاعل العلم والفن والفلسفة بدلاً من تجزئة المعرفة الإنسانية كما هو حاصل في الزمن الحاضر.

وكي نتمكّن من أن نرسم إطاراً عاماً لعملية التغيير التجاوزي، توقفت عند جوانب أساسية من الواقع العربي الحاضر ـ أي حالة الاغتراب، وأزمة المجتمع المدني، ومسألة العولمة، وفشل مختلف نماذج ومخططات التنمية الاقتصادية التقليدية ومشاريعها الاعتباطية ـ تمهيداً لتقديم تصوّر بديل للمستقبل العربي يستند إلى مقولات التغيير التجاوزي أو التحوّل الثوري والتنمية البشرية المستدامة الشاملة عن طريق تنشيط المجتمع المدني الذي هو في صلب قيام ديمقراطية تنبثق عن الواقع الاجتماعي العربي وتوازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية.

أظهرنا في مختلف أجزاء هذا الكتاب وكرّرنا القول إن واقع المجتمع العربي السائد هو واقع مُغرِّب يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمرأة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر، وهذا في رأينا بين أهم مصادر الإخفاقات العربية والحد من القدرة على التغيير التجاوزي. إن الشعب ـ كما نميّزه من الطبقات الحاكمة ـ عاجز في علاقاته بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ تسيطر هي على حياته ولا يسيطر هو عليها، فيعمل في خدمتها ولا تعمل في خدمته، ويجد نفسه مضطراً إلى التكيُّف مع واقعه بدلاً من العمل على تغييره، وإلى الامتثال للسلطات المهيمنة على حياته بدلاً من

اتّخاذ المبادرات والجرأة على التفرد والإبداع. ولهذا يعيش الشعب كابوساً لا حلماً. إنّه محاصر ودائرة الحصار تضيق باستمرار، فيضطر يائساً إلى الانشغال بتدبير شؤونه الخاصة وتحسين أوضاعه المعيشية المادية لا الإنسانية. لقد سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على إنتاجه في مختلف الحقول، بل وظّفتها في تهميشه وإفقاره وسحق قدراته الإبداعية.

ما قصدناه بالاغتراب بشكل خاص هنا هو حالة عجز الإنسان في علاقاته بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام بعد أن تحوّلت هذه كلها إلى قوة مادية ومعنوية تعمل ضده بدلاً من أن تُستعمل لصالحه، وفي سبيل تحسين أوضاعه المادية والإنسانية معاً، وإغناء حياته الروحية. وبهذا المعنى المحدّد يكون الإنسان المغترب عاجزاً وفقيراً في صلب حياته الخاصة والعامة، ومهمّشاً لا يقوى على المساهمة في خدمة المجتمع وإعادة تشكيله. ويكون وعيه لذاته في مقدمة عملية التحوّل.

وكنا قد أظهرنا في فصول خاصة من هذا الكتاب أن العائلة هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها، وأن المؤسسات الدينيّة فرضت على المؤمنين والمؤمنات بخاصة تفسيرات تخدم مصالحها، بحيث إنّه بقدر ما يضع المؤمن فيها من نفسه، تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز والفقر في لب وجوده المعنوي، وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكّمة تاريخ حافل.

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من سيطرته على وظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية. من هنا يعجز المجتمع عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة. ومن هنا أن الإنسان في هذا المجتمع لا يمكنه أن يتقبّل وضعه كما لا يجرؤ على أن تكون له أحلام. وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية، والطبقية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع، لا علاقات التعايش والتضامن والاندماج. ولا يقتصر التفكك على العلاقات بين الأقطار العربية في ما بينها، بل يسود داخل البلد الواحد وتغلب النزاعات الفئوية على حساب الإنسان والمجتمع. إن الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة (القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة) ما تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الأمة والإنسان. وبقدر ما تتعزز الجماعات، يفتقر الفرد والمجتمع.

هناك إذاً أوضاع تُحيل العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته،

وتضطره إلى أن يساوم ويتكيّف مع واقعه الأليم بدلاً من العمل على تغييره في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب وكافحوا من أجلها خلال قرن ونصف من الزمن على الأقل، بل إننا نستنتج أن بين أهم مصادر فشل محاولات التغيير اليائسة اضطرار العرب في العصر الحديث إلى أن يلجأوا إلى الهرب من مواجهة واقعهم أو إلى الخضوع والاستسلام له أو إلى التمرد الفردي الانتحاري في ظلّ غياب القدرة على العمل الثوري المنظَّم.

وتسود في المرحلة الانتقالية التي طال أمدها حالةٌ من زعزعة القيم والمفاهيم تتجلى في ازدواجية التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كُلّ ما يَرِد من الخارج. ولا يختلف الإنسان الذي يتمسك بالتقاليد كردّة فعل لما يراه من غزو ثقافي عن ذلك الإنسان الآخر الذي يبدو ظاهرياً نقيضاً له بإقباله على تقليد الغرب كنموذج لحياته. كُلّ منهما (المتمسك بالتقاليد الموروثة، والمقبل من دون تحفظ على استيراد المقتبسات الغربية) يسلك مثل هذا التوجّه متخلياً عن تنمية قدراته الذاتية الإبداعية والنقدية.

وكما تتعمّق الفجوات بين مقلّدي الماضي ومقلّدي الآخر المُخْتَلِف، كذلك تتعمّق بين الطبقات أو الأغنياء والفقراء. ولا غرابة في ذلك، فالنخبة الاقتصادية كما الطبقات والعائلات الحاكمة مرتبطة بالغرب، وقد ترسّخت التبعية بقدر ما ازداد الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي. ولكننا نقول هنا إن المجتمع العربي ما يزال موزّعاً بين القديم والحديث من دون أن يكون أيٌّ منهما حقاً. ليس هو بالقديم، كما إنه ليس هو بالحديث، وليس نفسه بقدر ما هو غيره، بل يعيش بين بين في تأزم دائم، فيشهد صراعاً مريراً تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحداثي المزيّف، وقوى المحافظة وقوى التقدم الشكلي، وقوى الجمود والانذهال بسلع الغرب.

هناك حقاً أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب، كما بالذات، ولذلك كانت هذه الإحباطات التي مُنيت بها حركات التغيير حين تمكّنت أن توجد وتعمل على رغم الاستبداد والقمع. وإنّه من الخطأ أن نفصل بين أزمتَي العلاقة بالذات والآخر، فإن العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة. تلك هي بعض جوانب غربة العربي الحاضر.

إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى هو معاناة في صلب البحث العربي للخروج من الحالة السائدة. إنها المعضلة الكبرى التي واجهت المجتمع العربي خلال ما يزيد على قرن من الزمن من دون أن يتمكن من إيجاد مخرج منها، وَكُلّما عثر على ما قد يشكّل حلاً مقبولاً

كشفت التجارب على أنّه متاهة أخرى. إنّها معضلة مستمرة ونحن في صميمها. بسبب هذه الأوضاع يغترب المجتمع، وليس الإنسان فحسب، عن ذاته فيصبح مستباحاً ومعرَّضاً للانهيار. وإلى أن يأتي الوقت الذي يستعيد فيه الإنسان سيطرته على مؤسساته وموارده ويتغلّب على عجزه، سيستمر الانهيار، وربما بسرعة أقصى فأقصى، نحو هوة لا قاع لها.

إن فجوة عميقة فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية الحديثة. وتضاف إلى الفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بين الجزء والكُلّ، وبين الجزء والجزء، وبين الأجزاء في علاقتها بعضها ببعض، وبين الواقع الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعاكس، وبين الأُمة أو المجتمع والدولة، وبين الدعوة والممارسة حتّى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع واللاواقع، وبين الحلم المستحيل والحلم الممكن. إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات هو معاناة في صلب البحث العربي الدائب للخروج من الحالة السائدة.

أشرنا هنا إلى أزمة المجتمع المدني. إنها بكل بساطة تلك الأزمة الناشئة عن هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وعن تهميش الشعب والحد من مبادراته ومشاركته في عملية التغيير بحرمانه من حقوقه الإنسانية الأساسية، ومنها حقه في العمل المنظَّم والتعبئة الشعبية من خلال مؤسساته وجمعياته المهنية واتحاداته ونقاباته وأحزابه ومنظماته ومختلف الحركات الاجتماعية المستقلة التي يمكن أن تعمل على تغيير الواقع. لقد حرمت الأنظمة العربية الاستبدادية الشعب من هذه الحقوق، وعطّلت دوره في خدمة المجتمع والاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة في صنع القرارات.

وإن البحث في أزمة المجتمع المدني، بكلام آخر، هو بحث في ممارسات الدولة التعسفية للسلطة. لقد سلبت الدولة في مختلف البلدان العربية المجتمع من وظائفه الحيوية واحتكرتها لنفسها، وجرّدت الشعب من حقوقه الإنسانية، ومنها حقّ المشاركة في الحياة السياسية وحق التعبير عن آرائه المستقلة. وقد تمكنت الطبقات والعائلات الحاكمة من فرض هيمنتها على المجتمع والشعب بوسائل مختلفة، منها السيطرة على العائلة والقبيلة والطائفة والدين والأحزاب والنقابات والجمعيات والاتحادات المهنية، ومنها انشغالها الأساسي بقضايا أمنها الخاص واستمراره على حساب أمن المجتمع وسلامته، بل حيويته أيضاً.

وليس أدل على أزمة المجتمع المدني من أزمة الأحزاب والتنظيمات السياسية، يسارية كانت أو وسطية أو يمينية. تمنع القوانين المتبعة قيام الأحزاب في الكثير من البلدان العربية، وهناك في عدد آخر منها الحزب الحاكم الواحد الذي تدور في فلكه

أحزاب أخرى. وحيث توجد أحزاب معارضة تكون ضعيفة ومهمّشة وغير قادرة على الوصول إلى الجماهير، فتعمل في إطار ضيق وضمن ما هو متاح، وتتعرض باستمرار للاختراق والانقسامات الداخلية والتعاون مع الخارج الطامع بالسيطرة. ونادراً ما تتمكن أحزاب المعارضة من التنسيق بعضها مع بعض.

ما نتحدث عنه، إذاً، هو مدى حضور الإنسان في الحياة العامة. صحيح أن المجتمع المدني لا يقوم بوظائفه من دون وجود دولة قوية، وليس المقصود في الحديث عنه أن يكون بديلاً منها، ولكن هذه الدولة لا بُدَّ من أن تكون قانونية وشرعية وممثلة للشعب وخاضعة للمحاسبة والتداول والمساءلة. ومشكلة العربي في هذا المجال أنّه لم يعد من دولة عربية تدول ومن حاكم عربي يتبدل، فقد ألغت الدولة المجتمع بعد أن غابت دولة القانون والمؤسسات، فاحتكرت وظائفه وحدّت من دور المواطن في صنع مصيره ومشاركته في تغيير الواقع، فأخضعته لإرادتها وسلطتها المطلقة المتمثّلة في شخص الحاكم الفرد.

إن الخيارات المطروحة أمام الشعب قليلة ومحدودة، فالحصار المضروب على الشعب مزدوج داخلياً وخارجياً. جرّب أكثر ما جرّب الانسحاب والهرب من واقعه، فأدرك بعقله وإحساسه وحدسه أن الهرب لا يفيد، وقد يكون غير ممكن في بعض الحالات. كذلك جرّب التمرد الفردي ولجأ إلى الاغتيالات ومساندة الانقلابات العسكرية من دون جدوى. وقد نتج من كُلّ هذه التجارب مزيد من الإحساس المرير بالعجز والغرق في التخلّف. ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً من أي سؤال آخر في الحياة العربية المعاصرة خلال ما يزيد على قرن من الزمن: ما العمل؟

كما إنّه ليس القصد في الحديث عن أزمة المجتمع المدني إضعاف الدولة والحلول محلّها، كذلك ليس المقصود في الحكم تغييب المجتمع وإلغاء المواطنية. ليس المجتمع قبائل وطوائف وجماعات وقوات ضاغطة وتضامنيات تعمل لمصلحتها الخاصة على حساب المصلحة العامة، فلا بدّ من دولة قوية تمثل إرادة الأمة. وليس من حقّ الدولة من ناحية أخرى احتكار السلطة وتعطيل دور المواطن والخروج على القانون وتعطيل قوة المجتمع في ممارسة وظائفه الحيوية.

وفي نظرتنا إلى المؤسسات التقليدية كما إلى المؤسسات الحديثة، لا بُدَّ من التمييز بين تلك المؤسسات التي تسيطر عليها الدولة وتعمل من خلالها على فرض هيمنتها على المجتمع، وتلك المؤسسات المتحررة من سيطرة الدولة، فلا تخضع لغير مشيئة قوى التغيير المعارضة للنظام السائد أو المستقلة عنه. بكلام آخر، لا بُدَّ من التمييز بين المؤسسات الرسميّة والمؤسسات المستقلة غير الرسميّة. إن الدعوة إلى قيام المجتمع

المدني هي دعوة إلى التحرّر من هيمنة الدولة، وإلى قيام المجتمع الديمقراطي التعددي، وإلى ترسيخ ثقافة احترام حقّ الاختلاف.

وكي يبدأ المجتمع المدني بالتكوّن، لا بُدَّ من حصول وعي شعبي ذاتي ونشوء حركات اجتماعية تحرّرية تجاوزيّة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تعزيز انتشار مثل هذا الوعي وتبلوره. تبدأ عملية التغيير بالتحوّل من وجود شعب منشغل بذاته وشؤونه المعيشية اليومية إلى شعب يرفض واقعه المغرّب ويلتزم بمهمات تغييره من خلال منظماته المستقلة. ومن شروط التحوّل ألاّ يقتصر الرفض على الجزئيات ليشمل الأسس والمنطلقات، فيتغلب الشعب على إحساسه السائد بأن حياته لا تقوم على أُسس متينة، وأنه مهزوم ومهدّد في صلب وجوده. ويتكامل هذا الوعي والرفض بالسؤال: ما العمل؟ ولذلك يكون من الضروري أن نقدم اقتراحات عدة لتعزيز دور المثقف المبدع في عملية التغيير، ومن هذه الاقتراحات ما يلي:

ـ العمل على أن تنال المؤسسات الثقافية الرسميّة وشبه الرسميّة الاستقلالية الضرورية للتعبير عن نفسها بحرية.

ـ تجديد القيم التي يجب أن ينشأ عليها العربي منذُ الطفولة وما بعدها ليس بالتلقين وفرض الامتثال، بل بخلق المجالات والأجواء الضرورية للتعلم من خلال الممارسة اليومية وانفتاح الآفاق واسعة اتساع الرؤية. ولا يكون تحديد هذه القيم مهمة حكومية فحسب، بل مجتمعية بمختلف قطاعاتها، وذلك في مُناخ من الحرية. من هذا المنطلق يحثّ المثقف المبدع على تعزيز قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار والتمسك بالمسؤولية التاريخية، والقيم المستقبلية والنسبية، وقيم العقل والمضمون والمعنى، وقيم التحرر في سبيل السيطرة على واقعنا وتغييره بدلاً من الانصياع إليه والتأقلم مع الأمر الواقع. يضاف إلى كُلّ ذلك تعزيز الاتجاهات القيمية التالية وفي مختلف المجالات: قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار وتحمُّل الفرد لمسؤولياته، فيكون للإنسان دوره الفعّال في تغيير مجرى الأحداث التاريخية، والقيم المستقبلية التي تؤكد على الإبداع والابتكار والتفرد والتجدد والريادة والخروج من المألوف وتخطي الأمر العادي والتحديث والتخطيط والانفتاح من موقع الثقة بالنفس، والقيم الاجتماعية النسبية غير المطلقة، وقيم العقل والعقلانية، وقيم الانفتاح على الحضارات الأخرى والرأي الآخر، وقيم التمرد والتحرّر في صراعها مع قيم الطاعة أو الامتثال، وقيم القدرة على رؤية حقيقة الغموض والتعقيدات في الواقع المعاش، فنشجعها في صراعها مع تلك النزعة لتبسيط الأمور واختزالها، وقيم التسامح ورحابة الصدر وحق الاختلاف.

ـ إحداث ثورة في التعليم الجامعي بإحداث موازنة خلاقة بين التعليم والبحث

وخدمة المجتمع، وبين العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفنون، بل بإنشاء معاهد ومراكز الأبحاث أيضاً في مختلف المجالات، بدءاً من تلك التي لها علاقة بالواقع وحاجات المجتمع والشعب.

ـ ويكون بين أهم وسائل تعزيز البحث العلمي والفكري بشكل عام التشديد ليس على الاقتباس من الخارج والتقليد، بل على الإبداع وربط موضوعات البحث بالحاجات الوطنية الخاصة. وتفترض مهمة تعزيز البحث حقاً تشجيع التفكير النقدي التحليلي النوعي بدلاً من هذا الانقطاع شبه التام للتفكير الوصفي والكمي والتراثي.

ـ التعامل مع النظام الكوني الجديد من موقع الاستقلالية والاستفادة من الثورات المعلوماتية من دون تجاهل الجانب المظلم من العولمة. ويكون من المفيد أن نبدأ هذا التعامل بتدريب الأطفال عليها منذُ مراحل التعليم الأولى.

ـ ولا يحصل مزيد من التقدم في التعليم الجامعي والبحث العلمي من دون إطلاق حرية الفكر والتعبير وحصول التنافس في الإنتاج. ومن بين أهم خصائص أو متطلبات تعزيز الثقافة في هذا المجال أن يتمكن المثقفون من إنشاء وتأسيس وإدارة روابطهم واتحاداتهم وجمعياتهم غير الحكومية.

ـ ولا بُدَّ للمثقف العربي من التمرس بالإبداع من دون خوف أو رقابة ذاتية. وبهذا لا يفكر فقط في ما اعتدنا التفكير فيه، ولا بما يُسمح له بالتفكير فيه، بل بما لا يمكن التفكير فيه، وما هو ممنوع عليه تناوله إن كان من قِبل السلطة السياسية أو السلطات الاجتماعية التي قد تكون أكثر قمعية من الأولى.

ـ تنشيط الثقافة ـ بما فيها التعليم والأبحاث المستقبلية، بدلاً من هذا الانصباب شبه الكلي على الثقافة التراثية. الثقافة المطلوبة هي التي لا تفهم مستقبلها بالمقاييس التقليدية، بل انطلاقاً من واقعها الحاضر وانفتاحها على المستقبل. ولا بُدَّ من أن يبدأ الوعي الثقافي من التركيز على المشكلات الحاضرة لفهمها على حقيقتها وإيجاد الحلول الفعالة لها.

ـ تنشيط دور المرأة في الحياة العامة في أوجهها كافة، ومنها بشكل خاص دورها في الحياة العامة ومختلف مجالات الثقافة. وفي هذا المجال يجب أن تصبح الدراسات النسوية جزءاً مهماً من مناهج التعليم في مختلف مراحله. وقد ظهرت عدة مبادرات نسوية في هذا المجال وغيره، ولا بُدَّ من تشجيعها.

ـ إطلاق حرية الفكر النقدي والتساؤلي وحرية الصراع الثقافي بحصول الاستقلالية من سطوة الدولة على الثقافة.

ـ ولا بُدَّ للمثقفين أنفسهم من معالجة مشكلة عزلة المثقف عن الشعب. وفي إقامة علاقة سليمة بين المثقفين والشعب، وألاّ يكون التعليم أو التعلم باتجاه واحد، بل يستفيد كُلّ فريق من تجارب الآخر. ولا بدّ من التحرّر من تلك الفرضية التي تقول إن الشعب لا يعرف مصالحه. من دون هذا التوجّه تكون الثقافة بحثاً في المجردات ومنفصلة عن مهمات التغيير.

هذه هي بعض توصيات نرى أنّها شديدة التواصل والتشابك في عملية تجاوز حالة العجز، ويكون من الضروري تطبيقها والعمل بموجبها في إطار تنشيط المجتمع المدني، وليس بمعزل عنه، ومن منطلق التغيير التجاوزي الذي به فقط يمكن أن نملك مصيرنا ونضع حدّاً لهيمنة الآخر علينا. وفي عملنا لتنشيط المجتمع المدني، لا بدّ من أن نقبل، بل نقدّر أيضاً، أهمية تعدّد الهويات ضمن الهوية العامة المشتركة.

وباختصار، نقول إن المجتمع المدني يكون سليماً بقدر ما يشارك الشعب، وليس الدولة والحاكم فحسب، في إدارة شؤونه الحيوية. ومن بين أهم مؤشرات قيام المجتمع المدني مشاركة الشعب في الأحزاب والنقابات والمنظمات والاتحادات والجمعيات الطوعية. إن الديمقراطية التي قد يطمح إليها العرب لا بُدَّ لها من تأمين الحقوق والحريات الإنسانية، بما فيها حرية التعبير عن الرأي والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ما يكفل المشاركة الفعلية وتساوي الفرص من خلال تنشيط المجتمع المدني والجمع بين الحرية (أي حقّ التعبير، وحق التجمع، وحق التنظيم، وحق المعارضة، وحق المبادرة الشخصيّة والتفرد والإبداع والتنافس، وحق الاختلاف والتعدّد) والعدالة الاجتماعية (أي التغلب على الفقر والبطالة الظاهرة والمقنّعة، والتخفيف من الفروق الطبقية والجنسية، وتأمين الخدمات والضمانات الاجتماعية، والقضاء على التمييز بصرف النظر عن الانتماءات والأصول الاجتماعية المتنوّعة.

ومن بين ما توصّلتُ إليه في أبحاثي السابقة، وهذا الكتاب بالذات، أن مهمات تجاوز التخلف والتجزئة القومية والاغتراب والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة السياسية والاجتماعية تقتضي حصول تحوّل ثوري لا بديل منه في إقامة نظام عربي جديد. وقد أدركتُ أن العمل الثوري يبدأ بحصول وعي وتفاهم حول هذه المهمات الأساسية، وبالانتظام في حركات ثورية، وحين تتوفّر الظروف الموضوعية والذاتية. وذهبت إلى أن نقطة بداية التحول الثوري هي تغيير النظم أو البنى الاجتماعية التي تنبثق عنها العقلية السائدة، وذلك من قِبل حركة ثورية تشكّل لها وعياً كافياً بالواقع العربي الاجتماعي والثقافي والسياسي. بكلام آخر، اعتبرت من منطلق الفكر الثوري التحولي أن التخلف بما فيه العقلية السائدة هو في الأساس

نتيجة طبيعة الأنظمة والبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية. وما هو دون ذلك إصلاح جزئي طفيف لا يرقى إلى مستوى المطامح العربية في مواجهة التحديات التاريخية الكبرى.

ويُستدل من هذه المراحل أننا لا نقصد بالثورة الانقلابات العسكرية التي ثبت عدم جدواها، ولا مجرد الإصلاح الليبرالي أو الإصلاح الاشتراكي العربي الذي خبرناه في عدد من البلدان العربية بقيادة برجوازية الدولة. وطبعاً لا نقصد بالتحول الثوري التغيير الجزئي من فوق من قِبل هذه البرجوازية بمعزل عن الشعب في سبيل تجنب الثورة من تحت. ولا نتوقع قيام هذه الثورة الشاملة من قِبل الحركات التراثية. غير أنّه بقدر ما اتسعت الفجوات بين الحلم والواقع، ازداد النزوع إلى الإنصراف عن العمل الثوري والتمسك بضرورات التكيُّف مع الواقع المرير بدلاً من العمل على تغييره تغييراً شاملاً.

المراجـــــع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، صنع الله. **ذات**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٢.

ــــــ. **نجمة أغسطس**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٩.

أبو زيد، نصر حامد. **التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل و الزيف و الخرافة**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

إدريس، يوسف. **الجنس الثالث**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.

ــــــ. **الحرام**. القاهرة: روايات الهلال، ١٩٦٥.

ــــــ. **قاع المدينة**. القاهرة: شركة مركز كتب الشرق الأوسط، [١٩٦٤].

ــــــ. **المؤلفات الكاملة**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.
ج ١: **القصص القصيرة**.

أدونيس [علي أحمد سعيد]. **الثابت والمتحول: بحث في الأتباع والإبداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤. ٣ ج.

ــــــ. **الصوفية والسوريالية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٢.

ــــــ. **مقدمة للشعر العربي**. بيروت: دار العودة، ١٩٧١.

أركون، محمّد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

أمين، جلال. **ماذا حدث للمصريين: تطور المجتمع المصري في نصف قرن ١٩٤٥/ ١٩٩٥**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧.

ـــــ. **مصر في مفترق الطرق**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩١.

أمين، قاسم. **تحرير المرأة**. القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩.

بامية، عايدة أديب. **تطور الأدب القصصي الجزائري**. ترجمة محمد صقر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢.

براهيمي، عبد الحميد. **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

بركات، حليم. **إنانة والنهر: رواية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥.

ـــــ. **الرحيل بين السهم و الوتر: رواية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

ـــــ. **ستة أيام: رواية**. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١.

ـــــ. **الصمت والمطر**. بيروت: دار مجلة شعر، [١٩٥٨].

ـــــ. **طائر الحوم**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

ـــــ. **عودة الطائر إلى البحر**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩.

ـــــ. **القمم الخضراء**. بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٥٦.

ـــــ. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

ـــــ. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ـــــ. **المدينة الملونة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

ـــــ وبيتر ضود. **النازحون، إقتلاع ونفي: دراسة اجتماعية علمية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨. (سلسلة دراسات؛ ١٠)

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

بعلبكي، ليلى. **أنا أحيا**. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١.

بن بركة، المهدي. **الاختيار الثوري في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

جبرا، جبرا إبراهيم. **السفينة**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.

ـــــ. **صراخ في ليل طويل**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٥.

ـــــ. **صيادون في شارع ضيق**. ترجمة محمد عصفور. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤.

ـــــ. **يوميات سراب عفان: رواية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢.

حبيبي، إميل. **خرافية سرايا (بنت الغول)**. حيفا: دار عربسك، ١٩٩١.

ـــــ. **سداسية الأيام الستة، رواية من الأرض المحتلة**. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.

ـــــ. **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل: قصة**. ط ٢. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤.

حطب، زهير. **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦. (الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة)

الحكيم، توفيق. **عصفور من الشرق**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤. (إقرأ)

ـــــ. **يوميات نائب في الأرياف**. القاهرة: دار الهلال، [د.ت.].

حمدان، جمال. **شخصية مصر**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٦٧.

ـــــ. **العالم الإسلامي المعاصر**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

خليفة، سحر. **الصبار، رواية**. القدس: منشورات جاليليو، ١٩٧٦.

خوري، الياس. **تجربة البحث عن أفق: مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة**. بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٧٤. (سلسلة كتب فلسطينية؛ ٤٤)

دوماني، بشارة. **اعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس ١٧٠٠-١٩٠٠**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨. (سلسلة المدن الفلسطينية؛ ٣)

ديب، محمد. **الدار الكبيرة، الحريق، النول: رواية ثلاثية**. ترجمة سامي الدروبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

ـــــ. **من الذي يذكر البحر؟**. ١٩٦٢.

زريق، قسطنطين. **نحن والمستقبل**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧.

سعيد، خالدة. **المرأة، التحرر، الإبداع**. الدار البيضاء: الفنك، ١٩٩١. (نساء مغربيات)

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

السواح، فراس. **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة-سوريا وبلاد الرافدين**. ط ٣. بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢.

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الشرقاوي، عبد الرحمن. **الأرض**. القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤. ٢ ج.

صالح، سعاد إبراهيم. **علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**. ط ٢. جدة: تهامة، ١٩٨٤.

صالح، الطيب. **موسم الهجرة إلى الشمال**. ط ٢. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**. [د.م.: د.ن.].

عبد الحكيم، طاهر. **الشخصية الوطنية المصرية**. القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣.

ـــــ. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــ. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الدينيّ**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

العقاد، عباس محمود. **المرأة في القرآن**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.

العلاف، أحمد حلمي. **دمشق في مطلع القرن العشرين**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٦.

عويس، سيد. **حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩.

ـــــ. **من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي**. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. [القاهرة]: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

غلاب، عبد الكريم. **دفنا الماضي**. ط ٤. الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٦٦.

الغيطاني، جمال. **الزيني بركات**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

ـــــ. **كتاب التجليات**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠.

الفاسي، علال. **النقد الذاتي**. بيروت: دار الكشاف، ١٩٩٦.

فرنجية، بسام. **الاغتراب في الرواية الفلسطينية**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، [د. ت.].

فوزي، حسين. **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. ط ٦. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.

كنفاني، غسان. **أم سعد**. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.

ـــــ. **رجال في الشمس**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.

محفوظ، نجيب. **بين القصرين**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧.

ـــــ. ـــــ. القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٦.

ـــــ. **ثرثرة فوق النيل**. القاهرة: دار مكتبة مصر، ١٩٦٥.
ـــــ. **حبّ تحت المطر**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٣.
ـــــ. **زقاق المدق**. ط ٦. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥.
ـــــ. **السمان والخريف**. ط ٤. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧.
ـــــ. **الشحاذ**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٦.
ـــــ. **شهر العسل**. القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٧١].
ـــــ. **القاهرة الجديدة**. ط ٦. القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، ١٩٦٦.
ـــــ. **الكرنك**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٤.
ـــــ. **اللص والكلاب**. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.].
ـــــ. **ملحمة الحرافيش**. [القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٧].
المرزوقي، محمد. **مع البدو في حلهم وترحالهم**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠.
منيف، عبد الرحمن. **الأشجار . . . واغتيال مرزوق**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٣.
ـــــ. **سيرة مدينة: عمان في الأربعينات**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.
ـــــ. **مدن الملح ـ التيه، رواية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
ـــــ. **مروان قصاب باشي: رحلة الحياة والفن**. دمشق: مؤسسة الصالحاني، ١٩٩٤.
نصار، ناصيف. **نحو مجتمع جديد: مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٢. بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.
النقيب، خلدون حسن. **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٧.
ـــــ. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
ـــــ. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)
هاجر. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. (كتاب المرأة؛ ١)
الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

هيكل، محمد حسين. **زينب: مناظر وأخلاق ريفية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧.

وطار، الطاهر. **الشمعة والدهاليز: رواية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

ـــــ. **اللاز**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٨.

دوريـــات

الأزمنة: السنة ١، العدد ٣، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٧.

أمين، سمير. «العام والخاص في الديانات الكبرى.» **الطريق**: العدد ٥، ١٩٩٨.

بركات، حليم. «أزمة علاقة العرب بحكامهم.» **الحياة**: ٣٠/ ٤/ ٢٠٠١.

ـــــ. «أسئلة في معنى الزمن العربي: الدائرة والأفق.» **الحياة**: ١٨/ ١/ ٢٠٠٠.

ـــــ. «الاغتراب وأزمة المجتمع المدني.» **الآداب**: السنة ٤٢، العدد ٣، آذار/ مارس ١٩٩٤.

ـــــ. «الاغتراب والثورة في الحياة العربية.» **مواقف**: السنة ١، العدد ٥، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٦٩.

ـــــ. «الأفق العربي المسدود.» **الحياة**: ٢٦-٢٧/ ٥/ ١٩٩٠.

ـــــ. «الإنسان العربي بعد الخامس من حزيران: بين الرفض والقبول.» **الأسبوع العربي** (بيروت): ٣١ أيار/ مايو ١٩٧١.

ـــــ. «جبران المتطرف حتّى الجنون: بزوغ الثقافة المضادة.» **الكاتب العربي**: السنة ١، العدد ١، ١٩٨١.

ـــــ. «الضياع العربي بين هيمنة الواحد وفوضوية التعدّد.» **الحياة**: ٢٤/ ١٠/ ١٩٩٦.

ـــــ. «الطرب يستولي على العرب.» **الحياة**: ٢٥/ ٨/ ١٩٩٩.

ـــــ. «العرب رملٌ، والتاريخ عاصفة.» **الحياة**: ٢٦/ ٨/ ٢٠٠١.

ـــــ. «الفكر العربي تحت الاحتلال.» **النهار العربي والدولي**: ٢٥ آذار/ مارس ١٩٧٨.

ـــــ. «في علاقة القصة بالمجتمع.» **آفاق**: السنة ١، العدد ٢، خريف ١٩٥٨.

ـــــ. «القمع المزدوج: لماذا الاستسلام العربي وانسداد الأفق؟.» **الحياة**: ٢٦/ ٦/ ١٩٩٧.

ـــــ. «اللبناني مغترب سياسياً في بلاده، واقف في الماء ولا يرتوي وفوقه شجرة لا يطال ثمارها.» **الملحق الثقافي** (النهار): نيسان/ أبريل ١٩٦٨.

ـــــ. «لله نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ لله.» **الكرمل**: العدد ١، شتاء ١٩٨١.

ـــــ. «نحو نظرية علم ـ اجتماعية للرواية العربية.» **مواقف**: العدد ٦٩، خريف ١٩٩٢.

ـــــ. «نزعة الخضوع في روايات نجيب محفوظ.» **الكرمل**: العدد ١، شتاء ١٩٨١.

ـــــ. «النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٤، العدد ٣٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١.

ـــــ. «هيمنة الدولة على المجتمع والشعب: تلك هي المشكلة.» **الحياة**: ٧/ ٩/ ٢٠٠٠.

ـــــ، سلمى الخضرا الجيوسي وفيصل دراج. «اغتراب المثقف العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٢، تموز/ يوليو ١٩٧٨.

الحياة: ٥/ ٣/ ١٩٩٥.

الخطيبي، عبد الكبير. «نحو علم اجتماع للعالم العربي.» **مواقف**: السنة ٧، العددان ٣٠-٣١، شتاء ـ ربيع ١٩٧٥.

الرياض: ١٥/ ١٢/ ١٩٩٦.

سعد، أحمد صادق. «مصر الفرعونية في ضوء نمط الانتاج الآسيوي.» **الطليعة**: آذار/ مارس ١٩٧٤.

سعيد، خالدة. «المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته.» **مواقف**: العدد ١٢، ١٩٧٠.

السمير: ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٤.

شمس الدين، محمد مهدي. «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور.» **الفكر الإسلامي**: السنة ٦، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٧٥.

صالح، أحمد عباس. «الاغتراب والحرية النفسية.» **الكاتب**: السنة ١٠، العدد ١٠٧، شباط/ فبراير ١٩٧٠.

عامر، إبراهيم. «مصر النهرية.» **الفكر المعاصر**: العدد ٥٠، ربيع ١٩٦٩.

عاني، مختار. «التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم.» **مواقف**: السنة ١، العدد ٤، ١٩٦٩.

عبد الله، إسماعيل صبري. «أفكار أولية للنقاش بين الماركسيين العرب.» **الطريق**: العدد ١، أيار/ مايو ١٩٩٣.

عزام، هنري. «نتائج واحتمالات إنتقال الأيدي العاملة في الأقطار المستوردة والأقطار المصدرة.» **المستقبل العربي**: السنة ٣، العدد ٢٣، كانون الثاني/ يناير ١٩٨١.

عضيبات، عاطف العقلة. «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي: دراسة سوسيولوجية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٢، العدد ١٢٦، آب/ أغسطس ١٩٨٩.

فرجاني، نادر. «المهاجرون العرب في أوروبا: القضية والموقف العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٧، العدد ٧١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.
فرنجية، بسام. «الاغتراب في أدب حليم بركات - ستة أيام لله.» **فصول** (القاهرة): السنة ٤، العدد ١، خريف ١٩٨٣.
المحسن، فاطمة. «أدب منفى أم أدب في المنفى: في التجربة العراقية المهاجرة.» **الحياة**: ١٤/ ٤/ ١٩٩٧.
محمود، زكي نجيب. «ميلاد جديد.» **مواقف**: السنة ١، العدد ١، ١٩٦٨.
مخلوف، عيسى. «الحب، الفانتازيا لآسيا الجبار: الذاكرة جسد امرأة.» **اليوم السابع**: ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥.
المهدوي، إسماعيل. «أبو حامد الغزالي.» **الآداب**: السنة ١٦، العدد ١٠، ١٩٦٨.
«ندوة المستقبل العربي: هجرة الأدمغة العربية.» شارك في الندوة أحمد بعلبكي [وآخرون]؛ أعد ورقة العمل حليم بركات؛ أدار الحوار مجدي حماد. **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٦، نيسان/ أبريل ٢٠٠١.
النهار: ١٨/ ٧/ ١٩٩٦.
الهلال: شباط/ فبراير ١٩٧٠.
الوحدة: السنة ١، العدد ٦، آذار/ مارس ١٩٨٥.
الوسط: ١٨ تموز/ يوليو ١٩٩٤.

ندوات، مؤتمرات

الثقافة العربية في المهجر. [الدار البيضاء]: دار توبقال، ١٩٨٨.
قضايا الثقافة والديمقراطية: المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٨٠].
ملتقى المثقفين العرب في المهجر، المغرب، ٢٤- ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٨٧.
المؤتمر الدولي الخامس لعلم السياسة الذي عقد في بيروت، ٢٢-٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٦٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdel-Fadil, Mahmoud. *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-72*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1980. (Occasional Papers; 52)

Abdel-Malek, Kamal and Wael Hallaq (eds.). *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata.* Leiden; Boston, MA: Brill, 2000.

Axelos, Kostas. *Alienation, Praxis, and Technme in the Thought of Karl Marx.* Austin, TX: University of Texas Press, 1976.

Ayrout, Henry Habib. *The Egyptian Peasant.* Translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger. Boston, MA: Beacon Press, [1963]. (Beacon Books on World Affairs)

Barakat, Halim. *Alienation From the School System: Its Dynamics and Structure.* [Ann Arbor]: University of Michigan, Institute for Social Research, 1966.

_____. *Lebanon in Strife.* Austin, TX: University of Texas Press, 1977. (Modern Middle East Series; 9)

_____. *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel.* Washington, DC: Georgetown University, 1977.

_____ (ed.). *Toward a Viable Lebanon.* London: CroomHelm, 1988.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers.* Princenton, NJ: Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

Bendix, Reinhard and Seymour Martin Lipset (eds.). *Class, Status and Power; Social Stratification in Comparative Perspectives.* 2^{nd} ed. New York: Free Press, [1966].

Bevan, David (ed.). *Literature and Exile.* Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1990. (Rodopi Perspectives on Modern Literature; 4)

Blauner, Bob. *Alienation and Freedom; the Factory Worker and His Industry.* Chicago, IL: University of Chicago Press, [1964].

Bottomore, T. B. and M. Rubel (eds.). *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.* London: Watts, 1956.

Brink, André. *The Novel: Language and Narrative From Cervantes to Calvino.* New York: New York University Press, 1998.

De Grazia, Sebastian. *The Political Community, a Study of Anomie.* Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948].

Dodd, Peter and Halim Barakat. *River without Bridges; a Study of the Exodus of the 1967, Palestinian Arab Refugees.* Beirut: Institute for Palestine Studies, 1968. (Institute for Palestine Studies. Monograph Series; no. 10)

Doumani, Beshara. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900.* Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society.* [New York]: Free Press, 1947.

_____. *The Elementary Forms of the Religious Life.*Translated from the French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, [1965]. (Free Press Paperbacks)

_____. *On Morality and Society; Selected Writings.* Edited and with an introd. by Robert N. Bellah. Chicago,IL: University of Chicago Press, [1973]. (Heritage of Sociology)

_____. *Suicide.* New York: Free Press, 1966.

Eco, Umberto. *Foucault's Pendulum.* New York: Ballantine Books, 1990.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed.* [n. p.]: Herder and Herder, [1970].

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents.* Newly translated from the German and edited by James Strachey. New York: W. W. Norton, [1962].

_____. *The Future of an Illusion.* Translated by W. D. Robson-Scott. [New York]: H. Liveright, 1928. (International Psycho-Analytical Library; no. 15)

_____. *Moses and Monotheism.* New York: Knopf, 1939.

_____. *Sexuality and the Psychology of Love.* with an introduction by Philip Rieff. New York: Simon and Schuster, 1963.

_____. *Totem and Taboo; Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics.* New York: Moffat, Yard and Co., 1918.

From Max Weber: Essays in Sociology. Translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

Fromm, Erich. *The Sane Society.* New York: Rinehart, [1955].

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures; Selected Essays.* New York: Basic Books, [1973].

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. (Nature of Human Society Series)

Glad, John (ed.). *Literature in Exile.* Durham: Duke University Press, 1990.

Grodzins, Morton. *The Loyal and the Disloyal: Social Boundaries of Patriotism and Treason.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Mind.* New York: Macmillan, 1949.

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper, [1962].

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, CA: University of California Press, [1972].

_____. *The Third World Reassessed.* Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1980.

Jaspers, Karl. *Man in the Modern Age*. Translated by Eden and Cedar Paul. London; Routledge: K. Paul, [1951].

Johnstone, Ronald L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997.

Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Edited and Abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus; with an introduction by Lionel Marcus. New York: Basic Books, [1961].

Joseph, Suad and Barbara Pillsbury (eds.). *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins*. Foreword by Charles Issawi. Boulder, CO: Westview Press, 1978.

Khoury, Philip Shukry. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus: 1860-1920*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Middle East Library)

Kierkegaard, S. *The Concept of Anxiety*. [n. p.: n. pb.], 1844.

_____. *Either/Or*. [Princeton, NJ]: Princeton University Press, [n. d.].

_____. *Repetition; an Essay in Experimental Psychology*. Translated, with Introduction and Notes by Walter Lowrie; with a Bibliographical Essay: How Kierkegaard Got into English. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941.

Knapp, Bettina L. *Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences: A Jungian Approach*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991.

Lefebvre, Henri. *The Sociology Of Marx*. Translated from the French by Norbert Guterman. New York: Pantheon Books, [1968].

Lukacs, Georg. *The Theory of the Novel; a Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. Cambridge, MA: M. I. T. Press, [1971].

Malouf, David. *An Imaginary Life: A Novel*. New York: Vintage Books, 1996.

Man Alone; Alienation in Modern Society. Edited, with an introduction, by Eric and Mary Josephson. [New York, Dell Pub. Co., 1962]. (Laurel edition; 5182)

Mannheim, Karl. *Diagnosis of Our Time*. New York: Oxford University Press, 1944. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Marcuse, Herbert.*One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press, [1964].

_____. *Reason and Revolution*. Boston, MA: Beacon Press, 1969.

Marx, Karl. *Capital*. Translated by S. Moore and E. Aveling. Chicago, IL: [n. pb.], 1906.

_____. *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*. Translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley; Edited with an introd. and notes by

Joseph O'Malley. Cambridge [Eng.]: University Press, 1970. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

_____. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Edited with an introd. by Dirk J. Struik; Translated by Martin Milligan. New York: International Publishers, [1964].

_____. *On Society and Social Change*. With Selections by Friedrich Engels; Edited and with an introduction by Neil J. Smelser. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973]. (Heritage of Sociology)

Maxime, Rodinson. *Islam and Capitalism*. Austin, TX: Texas University Press, 1978.

May, Rollo. *Man's Search for Himself*. New York: Norton, [1953].

_____. *The Meaning of Anxiety. New York: Ronald Press, [1950].*

_____. *Psychology and the Human Dilemma*. Princeton, NJ: Van Nostrand, [1967].

_____. *Symbolism in Religion and Literature*. New York: G. Braziller, 1960.

_____ (ed.). *Existence*. [New York]: Basic Books, 1958.

Mészaros, Istvan. *Marx's Theory of Alienation*. [n. p.]: Harper Torchbooks, 1970.

Milbauer, Asher Z. *Transcending Exile: Conrad, Nabokov, I.B. Singer*. Miami: Florida International University Press, 1985.

Moeller, Hans-Bernhard (ed.). *Latin America and the Literature of Exile: A Comparative View of the 20th-Century European Refugee Writers in the New World*. Heidelberg: C. Winter, 1983. (Reihe Siegen ; Bd. 47)

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge [Eng.]: University Press, 1971. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

Pappenheim, Fritz. *The Alienation of Modern Man; an Interpretation Based on Marx and Tonnies*. New York: Monthly Review Press, 1959.

The Philosophy of Hegel. Edited, with an introd., by Carl J. Friedrich. [New York]: Modern Library; Random House, 1954. (Modern Library of the World's Best Books; 239)

Psychoanalysis and Existential Philosophy. Edited and with an introduction by Hendrik M. Ruitenbeek. New York: E. P. Dutton, 1962. (Dutton Paperback; D94)

Rabinow, Paul. *Symbolic Domination; Culturalform and Historical Change in Morocco*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1975].

Riesman, David. *The Lonely Crowd; a Study of the Changing American Character*. In Collaboration with Reuel Denney and Nathan Glazer. New Haven, CT: Yale University Press, 1950. (Studies in National Policy; 3)

Said, Edward W. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf, 1993.

_____. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures.* New York: Pantheon Books, 1994.

Sartre, Jean-Paul. *Being And Nothingness.* New York: Philosophical Library, 1956.

_____. *Between Existentialism and Marxism.* [n. p.]: William Morrow and Company, 1974.

_____. *Existential Psychoanalysis.* Translated, and with an introduction by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, [1953].

_____. *No Exit, and Three Other Plays.* New York: Vintage Books, 1956.

Schacht, Richard. *Alienation. With an introductory essay by Walter Kaufmann.* Garden City, NY: Doubleday, 1970.

Schneider, Louis (ed.). *Religion, Culture and Society, a Reader in the Sociology of Religion.* New York: Wiley, [1964].

Seidel, Michael. *Exile and the Narrative Imagination.* New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Simmel, Georg. *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press, 1967.

Sowell, Thomas. *Migrations and Cultures: A World View.* New York: Basic Books, 1996.

Swanson, Guy E. *The Birth of The Gods; the Origin of Primitive Beliefs.* Ann Arbor: University of Michigan Press, [1960].

Tillich, Paul. *The Courage to Be.* New Haven, CT: Yale University Press, 1952. (Terry Lectures)

Turner, Bryan S. *Weber and Islam: A Critical Study.* London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974. (International Library of Sociology)

Weber, Max. *The Sociology of Religion.* London: Methuen and Co., 1966.

Weisskopf, Walter A. *Alienation and Economics.* New York: Dutton, 1971

Wilson, Colin. *The Outsider.* Boston, MA: Houghton Mifflin; London: V. Gollancz, 1956.

Wittfogel, Karl. *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power.* New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Jung, C. G. *Modern Man in Search of a Soul.* London: K. Paul, 1933.

Periodicals

Amin, Galal. «Dependent Development.» *Alternatives*: vol. 2, December 1976.

Barakat, Halim. «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality.» *British Journal of Sociology*: vol. 20, no. 1, March 1969.

Bell, Daniel. «The Rediscovery of Alienation.» *Journal of Philosophy*: vol. 56, 1959.

«A Conversation With Taher Ben Jelloun: Toward a World Literature?.» *Middle East Report*: no. 163, March-April 1990.

Davids, Anthony. «Alienation, Social Apperception, and Ego Structure.» *Journal of Consulting Psychology*: February 1955.

Jabra, Jabra I. «The Palestinian in Exile As Writer.» *Journal of Palestine Studies*: vol. 7, no. 2, Winter 1979.

Said, Edward W. «The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile.» *Harper's Magazine*: September 1984.

Seeman, Melvin. «On the Meaning of Alienation.» *American Sociological Review*: vol. 24, 1959.

«Symposium on Alienation and the Search for Identity.» *American Journal of Psychoanalysis*: vol. 21, no. 2, 1961.

Conferences

The Arab Brain Drain: Proceedings of a Seminar Organised by the Natural Resources, Science, and Technology Division of the United Nations Economic Commission for Western Asia, Beirut 4-8 February 1980. Edited by A. B. Zahlan. London: Published for the United Nations by Ithaca, 1981.

Kulturelle Wechselbeziehungen im Exil = Exile Across Cultures. Edited by Helmut F. Pfanner. Bonn: Bouvier, 1986. (Studien zur Literatur der Moderne; 0340-9023)

Marxism and Alienation; a Symposium. Edited by Herbert Aptheker. New York: Humanities Press, [1965]. (American Institute for Marxist Studies. Monograph; no. 2)

Theses

Frangieh, Bassam K. «The Theme of Alienation In The Novel of Palestine.» (Ph. D. Dissertation, Faculty of the Graduate School, Georgetown University in Araic Literature, 1986).

Hammam, Habib. «A Measure of Alienation in a University Setting.» (Unpublished M. A. Thesis, American University of Beirut, 1969).

هذا الكتاب

يتناول الدكتور حليم بركات، ظاهرة الاغتراب مركّزاً بصورةٍ خاصّة على المجتمع العربيّ حيث «يعيش الشعب ـ كما يقول ـ كابوساً لا حلماً. . . إنه محاصر. ودائرة الحصار تضيق باستمرار، فيضطر بفعل اليأس إلى الإنشغال بتدبير شؤونه الخاصّة، وتحسين أوضاعه المعيشية الماديّة على حساب كرامته وإنسانيته وطاقاته الإبداعية».

وإذا كان مصطلح الاغتراب ما زال في حاجة إلى جلاء أبعاده، فإنَّ المؤلّف حقّق في فصول هذا الكتاب إنجازاً نوعياً متقدّماً على هذا الصعيد عندما غاص في تفاصيل واقع الاغتراب، ما يجعل المصطلح أكثر اقتراباً من الوضوح والدقة العلميين، ولا سيّما حينما بحث بمنهج نقدي «طبيعة العلاقات السائدة بين الإنسان والمؤسسات والأنظمة السياسية والأوضاع الاجتماعية العامّة».

الدكتور حليم بركات

- ولد في الكفرون ـ سوريا عام ١٩٣٣، ونشأ في بيروت.
- روائي، وعالم اجتماع، وأستاذ جامعي.
- من أبحاثه:

ـ **المجتمع العربي المعاصر** (الطبعة الأولى ١٩٨٤ والتاسعة ٢٠٠٦)

ـ **المجتمع العربي في القرن العشرين** (٢٠٠٠)

- وعدد من الروايات والقصص، منها:

ـ **القمم الخضراء** (١٩٥٦)

ـ **الصمت والمطر** (١٩٥٨)

ـ **ستة أيام** (١٩٦١)

ـ **عودة الطائر إلى البحر** (١٩٦٩)

ـ **الرحيل بين السهم والوتر** (١٩٣٩)

ـ **طائر الحوم** (١٩٨٨)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها